

# الموافقات

## في أصول الشريعة

لأبي إسحق الشاطبي

وهو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

وعليه شرح جليل لتحرير دعاويه وكشف مراميه ، وتخريج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني حفظه الله باصلاح ما كان في الكتاب من تحريف ، وتصحيح ، وزيادة ، وسقط في الطبقات السابقة ، فأصبح كتاباً جديداً في مبناه ومعناه

## الجزء الأول

حق الطبع محفوظ

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بشارع محمد علي بمصر

لصاحبها مصطفى محمد











# الموافقات

في

## أصول الشريعة

لأبي إسحاق الشافعي

وهو إبراهيم بن موسى النخعي القرطبي المالكي المتوفى ٧٩٠ هـ

وعليه شرح جليل

لتحرير دعاويه وكشف مراديه ، وتخرج أحاديثه ، وتقد آرائه نقداً علمياً  
يعتمد على النظر العنقلى وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني حفظه الله باصلاح ما كان فى الكتاب من تحريف ، وتصحيح ،  
وزيادة ، وسقط فى الطبقات السابقة ، فأصبح كتاباً جديداً فى مبناه ومعناه

## المجلد الأول

من الطبع محفوظ

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بجيز  
لصاحبها مصطفى محمد







# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله

## التعريف بكتاب المواهب

لما كان الكتاب العزيز هو كناية الشريعة ، وعمدة الملة ، وكانت الشئنة راجعة في معناها اليه ، تفصلاً مجاهلاً ، وتبيين مشكله ، وتبسط موجزه ، كان لا بد - لمريد اقتباس أحكام هذه الشريعة بنفسه - من الرجوع الى الكتاب والسنة أو إلى ما تفرع عنهما بطريق قطعي من الاجماع والقياس .

ولما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب ، وكانت لهم عادات في الاستعمال ، بها يتميز صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحتيقتة ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ونصه وغواه ، إلى غير ذلك ، كان لا بد - لطالب الشريعة من هذين الأصلين - أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها ، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها ، فكان حذق اللغة العربية بهذه الدرجة ركناً من أركان الاجتهاد . كما تقرر ذلك عند عامة الأصوليين ، وفي مقدمتهم الامام الشافعي رضي الله عنه في رسالة الأصول .

هذه الشريعة المعصومة ، ليست تكاليفها موضوعة حيثما اتفق ، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين . بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً . ورؤى في كل حكم منها : إما حفظ شيء من الضروريات



الخمس ( الدين والنفس والعقل والنسل والمال ) التي هي أسس العمران المرعية في كل ملة ، والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، ولفانت النجاة في الآخرة ؛ وإما حفظ شيء من الحاجيات ، كأشكال المعاملات ، التي لولا ورودها على الضروريات لوقع الناس في الضيق والارج ، وإما حفظ شيء من التحسينات ، التي ترجع إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، وإما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تحققة . ولا يخلو باب من أبواب الفقه - عبادات ومعاملات وجنایات وغيرها - من رعاية هذه المصالح ، وتحقيق هذه المقاصد ، التي لم توضع الأحكام إلا لتحقيقها .

ومعلوم أن هذه المراتب الثلاث تتفاوت في درجات تأكد الطلب لاقامتها ، والنهي عن تعدي حدودها .

وهذا بحر داخر ، يحتاج إلى تفاصيل واسعة ، وقواعد كلية ، لضبط مقاصد الشارع فيها ( من جهة قصده لوضع الشريعة ابتداء ، وقصده في وضعها للإفهام بها ، وقصده في وضعها للتكليف بمتضاها ، وقصده في دخول المكلف تحت حكمها . )

تحقيق هذه المقاصد ، وتحرر بسطها ، وإستقصاء تفاريدها ، وإستثمارها من استقراء موارد الشريعة فيها ، هو معرفة سر التشريع ، وعلم مالا بد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

إذ أنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية ، دون النظر إلى کلیات الشريعة وإلا لتضاربت بين يديه الجزئيات ، وعارض بعضها بعضاً في ظاهر الأمر ، إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع . فالواجب إذاً اعتبار الجزئيات بالکلیات . شأن الجزئيات مع کلیاتها في كل نوع من أنواع الموجودات .



والى هذا أشار الغزالي ، فيما نتلذذ عن الشافعي ، بعد بيان مفيد فيما يراعيه المجتهد في الاستنباط ، حيث قل : ويلاحظ التواعد الكلية أولاً ، ويقدمها على الجزئيات ، كما في التتل بالثقل ، فتقدم قاعدة الردع ، على مراعاة الاسم الوارد في الجزئي .

من هذا البيان ، علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين : أحدهما علم لسان العرب ، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها ،

أما الركن الأول فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابعين من العرب الخالصين ، فلم يكونوا في حاجة لتواعد تضبط لهم . كما أنهم كسبوا الاتصاف بالركن الثاني من طول إقامتهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع ، حيث كانت ينزل القرآن وترد السنة نجومًا ، بحسب الوقوع ، مع صفاء الخاطر ، فأدركوا المصالح ، وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع ، كما يعرف ذلك من وقف على شيء من محاوراتهم عند أخذ رأيهم ، واستشارة الأئمة لهم في الأحكام الشرعية التي كانوا يتوقفون فيها .

وأما من جاء بعدهم من لم يحرز هذين الوصفين ، فلا بد له من قواعد ، تضبط له طريق استعمال العرب في لسانها ، وأخرى تضبط له مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام ، وقد انتصب لندوين هذه التواعد جملة من الأئمة ، بين مقل ومكثر ، وسموها ( أصول الفقه )

ولما كان الركن الأول هو السند في اللغة العربية ، أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر ، مما قرره أئمة اللغة ، حتى إنك لترى هذا النوع من التواعد ، هو غالب ما صنف في أصول الفقه ، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصوير الأحكام ، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله وكان الأجدد - في جميع ما دون ذلك - بالاعتبار من صلب الأصول ، هو ما يتعلق



بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما ، ثم ما يتعلق بالاجماع والقياس والاجتهاد ،

ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالا ، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع ، اللهم الا إشارة وردت في باب القياس ، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الافضاء اليها ، وأنهابحسب الأول ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات وتحسينات الخ مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل ، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت الى الأصول من علوم أخرى .

\* \* \*

وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه في مباحث الشطر الاول . وما تجدد من الكتب بعد ذلك ، دائر بين تلخيص ، وشرح ، ووضع له في قوالب مختلفة .

وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً ، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه ، حتى هيا الله سبحانه وتعالى أبا اسحق الشاطبي في القرن الثامن الهجري ، لتدارك هذا النقص ، وانشاء هذه العمارة الكبرى ، في هذا الفراغ المترامي الأطراف ، في نواحي هذا العلم الجليل ، فحلل هذه المقاصد الى أربعة أنواع ، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف اليها مقاصد المكلف في التكليف ، وبسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة ، وتسعة وأربعين فصلاً ، من كتابه الموافقات ، تجلّى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح ، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي ، لو فرض بقاء الدنيا الى غير نهاية . لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة . وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافاً في الخطاب الشرعى نفسه ، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة الى أصل شرعى يُحكم به عليها ، وأن هذه الشريعة كما يقول -

خاصيتها السماح ، وشأنها الرفق ، تحمل الجماء الغفير ، ضعيفاً وقويّاً ، وتهدي الكافة ،  
فهيما وغيبيا ،

### المباحث التي أغفلوها فيما تسكّموا عليه

لم تنف به المهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن ، عند حد تأصيل القواعد ،  
وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة . بل جال في  
تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال ، وتوصل باستقراءها إلى استخراج درر غوال  
لها أوثق صلة بروح الشريعة ، وأعرق نسب بعلم الأصول . فوضع في فاتحة كتابه  
ثلاث عشرة قاعدة ، يتبعها خمسة فصول جعلها لتمهيد هذا العلم أساساً ، ولتمييز  
المسائل التي تعتبر من الأصول نبراساً ، ثم انقل منها إلى قسم الأحكام الخمسة  
الشرعية والوضعية ، وبحث فيها من وجهة غير الوجهة المذكورة في كتب  
الأصول ، وأمن بوجه خاص في المباح ، والسبب ، والشرط ، والعزائم ، والرخص .  
وناهيك في هذا المتنام أنه وضع في ذلك ربع الكتاب ، تصل منه إلى علم جرم ،  
وفقه في الدين ، وقد رتب عليه في قسم الأدلة قواعد ذات شأن في التشريع .  
وهناك يبين ابتداء تلك القواعد على ما قرره في قسم الأحكام حتى لترى الكتاب  
آخذاً ببعضه بحجّ بعض

ثم إن عرائس الحكمة ، ولباب الأصول ، التي رسم معالمها ، وشدها عقلاً في  
مباحث الكتاب والسنة ، ما كان منها مشتركاً ، وما كان خاصاً بكل منهما ، وعوارضها  
من الأحكام ، والتشابه ، والذخ ، والأوامر ، والنواهي ، والخصوص ، والعموم ،  
والاجال ، والبيان - هذه المباحث التي فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها ،  
وتكشف له قناعها ، إلا باتخاذ القرآن الكريم أنيسه ، وجعل سميره وجليسه ، على مر  
الأيام والاعوام ، نظراً وعملاً وباستعانتة على ذلك بالاطلاع والأحاطة بكتب السنة



وهما نيهما ، وبالنظر في كلام الأئمة السابقين ، والتزود من آراء السلف المتقدمين ، مع ما وهبه الله من قوة البصيرة بالدين ، حتى تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه وقد تسنم ذروة طود شامخ ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها ، يحيط بمسالكها ، ويبصر بشعابها ، فيصف عن حس ، ويبني قواعد عن خبرة ، ويمهد كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة ، فيضم آية إلى آيات ، وحديثاً إلى أحاديث ، وأثراً إلى آثار ، عاضداً لها بالأدلة العقلية ، والوجود النظرية حتى يدق عنق الشك ، ويسد مسالك الوهم ، ويظهر الحق ناصحاً بهذا الطريق الذي هو نوع من أنواع التواتر المعنوي ، ملتزماً بذلك في مباحثه وأدلته حتى قال - بحق - ان هذا المسلك هو خاصية كتابه .

ولقد أبان في هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة ، وأنه أصل لجميع هذه الأدلة ، وان تعريفه للأحكام كلي ، وأنه لا بد له من بيان السنة ، كما بين أقسام العلوم المضافة إلى القرآن ، وما يحتاج إليه منها في الاستنباط ، وما لا يحتاج إليه ، وتعدد الظاهر والباطن من القرآن ، وقسم الباطن الذي يصح الاستنباط منه ، والذي لا يصح الاستنباط منه ، وأثبت أن المكي اشتمل على جميع كليات الشريعة ، والمدني تفصيل وتقرير له ، وأنه لا بد من تنزيل المدني على المكي ، وأن الذي لم يرد على الكليات ، إنما هو ما ورد على قليل من الجزئيات لأسباب مضبوطة ، وحدد الضابط لا الحد الأعلى الأوسط في فهم الكتاب العزيز الذي يصح أن يبني عليه اقتباس الأحكام منه ، ثم بين رتبة السنة ومنزلتها من الكتاب ، وأنها لا تخرج في أحكام التشريع عن كليات القرآن ، وأثبت ذلك كله بما لا يدع في هذه القواعد شبهة

وقد جعل تمام الكتاب باب الاجتهاد ولواحقه ، فبين أنواع الاجتهاد ، وما ينقطع منها ، وما لا ينقطع إلى قيام الساعة ، وأنواع ما ينقطع ، وما يتوقف منها على الركنين - حنق اللغة العربية حتى يكون المجتهد في معرفة تصرفاتها كالعرب ،

وفهم مقاصد الشريعة على كمالها - وما يتوقف منها على الثاني دين الاول ، ومالا يتوقف على واحد منهما

ثم أثبت ان الشريعة ترجع في كل حكم إلى قول واحد ، مما كثر اختلاف بين المجتهدين في إدراك مقصد الشارع في حكم من الاحكام ؛ وبني على هذا الاصل طائفة من الكليات الاصولية ؛ ثم بين محال الاجتهاد ، وأسباب عروض الخطأ فيه الخ الخ

وفيما ذكرناه إشارة إلى قطرة من ساحل كتاب الموافقات الذي لو اتخذه مناراً للمسلمين ، بتقريره بين العلماء ، وإذاعته بين الخاصة ، لكان منه مدبة تطرد أولئك الادعاء المتطفلين على موائد الشريعة المطهرة ، يتبجحون بأنهم أهل للاجتهاد مع خلوصهم من كل وسيلة ، وتجردهم من الصفات التي تدنيهم من هذا الميدان سوى مجرد الدعوى ، وتمكن الهوى ، وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب فترى فريقاً ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلياتها ، حتى يصير منها إلى مظهر له يبادي الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزاناً في يده لهذه الادلة الجزئية ؛ وفريقاً آخر يأخذ الادلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة ، فيحكم الهوى على الادلة حتى تكون الادلة تبعاً لغرضه ، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة ، ولا رجوع اليها رجوع الافتقار ، ولا تسليم لما روى عن ثقات السلف في فهمها ، ولا بصيرة في وسائل الاستنباط منها ؛ وما ذلك إلا بسبب الأهواء المتمكنة من النفوس ، المائلة على ترك الاهتداء بالدليل ، واطراح النصفة ، وعدم الاعتراف بالعجز ، وضافاً ذلك كله إلى الجهل بمقاصد الشريعة ، والغرور بتوهم بلوغ درجة الاجتهاد . وإنها لمخاطرة في اقتحام المهالك أعاذنا الله

ونعود الى الموضوع فنقول إن صاحب الموافقات لم يذكر في كتابه مبحثاً



واحداً من المباحث المدونة في كتب الاصول، إلا إشارة في بعض الاحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل، ثم هو مع ذلك لم يغض عن فضل المباحث الاصولية، بل تراه يقول في كثير من مباحثه : إذا أضيف هذا الى ما تقرر في الأصول أمكن الوصول إلى المتصود

وجملة القول، أن كلاً مما ذكره في كتب الاصول، وما ذكره في الموافقات، يعتبر كوسيلة لاستنباط الاحكام من أدلة الشريعة، إلا أن القسم المذكور في الاصول على كثرة تشعبه، وطول إلحاج في مسأله، تنحصر فائدته في كونه وسيلة؛ حتى لطالما أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لا فائدة فيه إلا لمن يبلغ درجة الاجتهاد، فكان الجواب الذي يقال دائماً : ان فائدته لغير المجتهد أن يعرف كيف استنبطت الأحكام؛ ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج الى تسامح وإغضاء كثير، لأنه إنما يعرف به بعض أجزاء وسيلة الاستنباط مفككة منشورة؛ والبعض الآخر هو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة فاقده. وما مثله في هذه الحالة إلا كمثل من يريد أن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محولة مبعثرة الاجزاء، ولا تخفى ضوولة تلك الفائدة

أما القسم الذي ذكره الشاطبي في الاجزاء الاربعة من كتابه فهو وإن كان كجزء من وسيلة الاستنباط، يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضاً، إلا أنه في ذاته فقه في الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع، فإن لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد، والقدرة على الاستنباط، فأنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع، وسر أحكام الشريعة، وإنه لم يمدى تسكن إليه النفوس، وإنه لنور يشرق في نواحي قلب المؤمن، يدفع عنه الخيرة ويطرد ما يلم به من الخواطر، ويجمع مازاغ من المدارك، فله ما أفاد الشريعة الاسلامية هذا الامام رضى الله عنه

### السبب في حرمان تراويل الكتاب

بقي أن يقال : اذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت ، وفضله في الشريعة على ما وصفت ، فلماذا حجب عن الانظار ، طوال هذه السنين ، ولم يأخذ حظه من الأذاعة ، بآله العكوف على تقريره ، ونشره بين علماء الشرق ؟ فلو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت

وجوابه أن هذا منقوض ، فانه لا يلزم من الشهرة وعدمها فضل ولا نقص ، فالكتب عندنا كالرجال ، فكم من فاضل استتر ، وعاطل ظهر ، ويكفيك تنبيهها على فساد هذه النظرية ما هو مشاهد ، فهذا كتاب جمع الجوامع بشرح المحلى بقى قرونا طويلة ، هو كتاب الاصول الوحيد الذى يدرس فى الأزهر ، ومعاهد العلم بالديار المصرية ، مع وجود مثل الاحكام للآمدى ، وكتابه المنتهى والمختصر لابن الحاجب ، والتحرير والمهاج ومسلم للثبوت وغيرها من الكتب المؤلفة فى نفس القسم الذى اشتمل عليه جمع الجوامع وقد نسجت عليها عناكب الأهمال ، فلم يبرز بعضها للتداول والانتفاع بها ، إلا فى عهدنا الاخير ، ولا يختلف اثنان فى ان جمع الجوامع أقلها غناء ، وأكثرها غناء وانما يرجع خمول ذكر الكتاب إلى امرين : أحدهما المباحث التى اشتمل عليها ، وثانيهما طريقة صوغه وتأليفه ، فالأول كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يسبق اليها المؤلف كما أشرنا اليه ، وجاءت فى القرن الثامن بعد أن تم للقسم الآخر من الاصول تمهيده وتعبيد طريقته ، وألفه المشتغلون بعلوم الشريعة ، وتناولوه بالبحث والشرح والتعلم والتعليم ، وصار فى نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول ، إذ أنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهاد الذى لم يتذوقوه ، فلا يكادون يشعرون بنقص فى هذه الوسيلة ، فلم تتطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله وإجهاد الفكر



في مباحثه ، واقتباس فوائده ، وضمها الى ما عرفوا ، والعمل على إلفها فيما ألفوا ، ولأنّ طلاب العلم إليها ، وتحريك همهم وإعانتهم عليها

والثاني أن قلم أبي اسحق رحمه الله ، وإن كان يمشى سويا ، ويكتب عربيا نقيا ، كما يشاهد ذلك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام لذهنه وقوله ، فهناك ترى ذهنا سيالا ، وقلمًا جوالا ، قد تقرأ الصفحة كاملة لا تتعثر في شيء من المفردات ولا اغراض المركبات ؛ الا أنه في مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية ، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى ، يجعل القارئ ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها ، ثم منها إلى التي تليها ، كأنه يمشى على أسنان المشط ، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه ، وغرضا يعول في سياقه عليه ، فهو يكتب بعد ما أحاط بالسنة ، وكلام المفسرين ، ومباحث الكلام ، وأصول المتقدمين ، وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه ان يحشو الكتاب بهذه التفاصيل ؛ فمن هذه الناحية وجدت الصعوبة في تناول الكتاب ، واحتاج في تيسير معانيه ، وبيان كثير من مبانيه ، إلى اعانة معانيه ، ومع هذا فالكتاب يعين بعضه على بعض ، فقرأه يشرح آخره أوله وأوله آخره

### سبب توجّهي للكتاب وطريقة مرآواني لخدمته

كثيرا ما سمعنا وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العلم بتناول الكتاب ، وكنت إذ ذاك من الحارصين على تنفيذ هذه الوصية ، فوقف أمامي وأمام غيري صعوبة الحصول على نسخة منه - وبعد اللتيا والتي ، وفقنا إلى استعارة نسخة بخط مغربي من بعض الطلبة ، فكان الغاز الخط مع صعوبة

المباحث ، والجامع صاحب النسخة لاسترجاعها ، أسبابا تضافرت على الصدق عن سبيله ، فأنفذنا وصية القائل :

إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

فلهما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية ، واتيحت لي فرصة النظر فيه ، عاجلته أول مرة حتى جئت على آخره ، فرُضتُ في هذا السفر الطويل شعابه وأوديته ، وسبرت خزائنه وأوعيته . وقد زادني الخبر به في تصديق الخبر ، وجمدت السرى ومغبة السهر . فملك اعنة نفسى لاعادة النظر فيه ، بطريق الاستبصار ، وامتحان ما يقرره بميزان النظر ، والرجوع الى الموارد التي استقى منها ، والتحقق من دعائيتها التي يصدر عنها ، والافصاح عما دق من إشارات ، والايضاح لما شق على الذهن في عباراته ، بأكد لفظ موجز ، ومبدع معنى مكتنز ، وجلب فرع توقف الفهم عليه ، والأشارة لاصل يرمى اليه . ولم أرم الأكثر في هذه التعليقات ، وتضخيمها بالأم من المصنفات للمناسبات ، بل جعلت المكتوب بمثابة المطاوب ، واقتصرت على المكسوب في تحقيق المرغوب ، الا ما دعت ضرورة البيان اليه ، في النادر الذي يتوقف الفهم عليه ، والتزمت تحرير الفكر من قيوده ، وإطلاقه من مجازاة المزل في قبول تمهيد ، أو الاذعان لاستنتاجه لمقصوده ، وكان هذا سببا في عدم الاحتشام من تقديمه في بعض الأحيان ، والتوقف في قبول رده الذي لم يرجح في الميزان ، فقد جعل هذا المسلك حتميا على الناظر المأمل فيما قرر ، والطالب للحق فيما أورد وأصدر ، وطلب منه أن يقف وقفة المتخيرين ، لا وقفة المترددين المتحيرين ، كما نهى عن الاستشكال قبل الاختبار ، حتى لا تطرح الفائدة بدون اعتبار ، نعم فليس في تحقيق العلم فلان وأين منه فلان ؟ ولو كان لضاع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان ، وهذه ميزة ديننا الاسلام : قبول الحاجة والاختصاص ، حاشا الرسول عليه الصلاة والسلام



### مخرج احاديث الكتاب

كان من استقراء المؤلف للموارد الشريعة أن أورد زهاء ألف من الاحاديث النبوية ، وفي الغالب لم يسندها الى راويها ، ولم ينسبها لكتب الحديث التي تحويها ، بل قلما استوفى حديثا بتمامه ، وإنما يذكر منه بقدر غرض الدليل في المقام ، وقد يذكر جزءاً آخر منه في مقام آخر حسبما يستدعيه الكلام ، وقد يشير الى الحديث إشارة ، دون أن يذكر منه شيئاً ، يقصده بهذا وذلك الوصول الى قصده ، دون أن يخرج في الاطناب عن حده ، ولا تخفى حاجة الناظر في كلامه ، الى الوقوف على الحديث بتمامه ، ومعرفة منزلته قوة وضعفاً ، ليكون الأول عوناً على معرفة الغرض من سياق الحديث ، والثاني مساعداً على تقدير قيمة الاستدلال ، والاطمئنان أو عدمه في هذا المجال ، فكان هذا حافزاً للهمة ، الى القيام بهذه المهمة ، على ما فيها من المشقة والعمل المضني في البحث ، واستقصاء ساحات دواوين الحديث الفيحاء ، مع كثرة ما أخذه ، وتعدد مراجعته ، حتى كان مرجعنا في ذلك ثلاثة وثلاثين كتاباً من كتب الحديث ، ولقد كان يحمل عنا أبيض هذا العبء الاستاذ الشيخ محمد أمين عبدالرازق ، الذي استمر أشهراً طويلاً يعاني مراجعة هذه الاصول للوصول الى مخرج الحديث ، والعثور على لفظه ، على كثرة الروايات ، واختلافها في العبارات ، ليشار أمام الحديث الى الكتاب الذي خرج به ، وفي الغالب باللفظ الذي أدرجه ، حتى يسهل الرجوع الى محله ، لمعرفة لفظه ومنزله ، فجزاه الله عن خدمته للعلم خير الجزاء

« التحريفات والاختلافات في الطبعة الماضية »

إنه وإن قام جليلان من أكابر العلماء بتصحيح الكتاب عند طبعه ، والعناية بقدر الوسع في رده لأصله ، فقد كانت كثرة ما وجد من انطأ والتحريف في

النسخة التي حصل عليها طابع الكتاب ، مضافة الى ضيق الوقت الذي جرى فيه التصحيح ، كافية لقيام العذر لحضرتها في بقاء قسم كبير من التحريفات ، وسقوط جمل برمتها ، أو كلمات لا يستقيم المعنى دون اكملها ، ولا يتم للمؤلف غرض دون ادراجها ؛ فكان هذا من دواعي زيادة الأناقة وإعمال الفكرة في هذه الناحية ، حتى يسرها الله ، وصار الكتاب في مبناه ومعناه خالصا سائغا للطالبين ولست — وان أطرى الناظرون — بمدع أنى بلغت في خدمة الكتاب النهاية ، بل — اذا حسنت الظنون — قلت خطوة في البداية ، فميدان العمل فيه سعة لمن شحذت همته ، وبذل النصيح شرعة لمن خلصت نيته ، فانما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ؟

عبد الله دراز



## بيان المراجع التي اعتمد عليها

في تخریج أحاديث الموافقات ٤

- |                                       |                                      |
|---------------------------------------|--------------------------------------|
| ٢٠ تمييز الطيب من الخبيث مما يدور     | ٦ الكتب الستة                        |
| على الالسنه من الحديث للزيدي          | ٧ شرح ابن حجر على البخاري            |
| (صاحب التيسير)                        | ٨ شرح القسطلاني على البخاري          |
| ٢١ تذكرة الموضوعات للشيخ الفتنى       | ٩ مشكاة المصابيح                     |
| ٢٢ رسالة القاوقجى فى الاحاديث         | ١٠ تيسير الوصول                      |
| الموضوعة (اللزاز المصوع)              | ١١ شرح العزبى على الجامع الصغير      |
| ٢٣ رسالة الصاغنى فى الموضوعات         | ١٢ شرح المناوى على الجامع الصغير     |
| ٢٤ النهاية لابن الاثير                | ١٣ الترغيب والترهيب للندرى           |
| ٢٥ متن الشفا بشرحها من الاعلى والشهاب | ١٤ منتقى الاخبار مع شرحه نيل الاطار  |
| ٢٦ المواهب اللدنيه بشرح الزرقانى      | ١٥ التلخيص ابيير فى تخریج احاديث     |
| ٢٧ الموطأ بشرح الزرقانى               | الرافعى الكبير لابن حجر              |
| ٢٨ راموزا. نديث للشيخ احمد ضياء الدين | ١٦ مجموع زوائد الامام احمد وأبى يعلى |
| ٢٩ الغماز البار فى الموضوعات          | والبزار ومعجم الطبرانى الثلاثة       |
| ٣٠ مسند الامام الشافعى                | ١٧ تخریج العراقى لأحاديث الاحياء     |
| ٣١ تفسير الطبرى                       | ١٨ المجموع الفائق من حديث خير        |
| ٣٢ تفسير الالوسى                      | الخلائق للمناوى                      |
| ٣٣ اعلام الموقعين لابن القيم          | ١٩ كنوز الحقائق للمناوى              |



خطبة المؤلف





# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذى أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة ، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع فى عماية الضلالة ، ونصب لنا من شريعة محمد ﷺ أعلى علم وأوضح دلالة . وكان ذلك أفضل ما من به من النعم الجزيلة والمنح الجليلة وأناله . فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء ، وتجرى عقولنا فى اقتناص مصالحنا على غير السواء ، لنضعفها عن حمل هذه الاعباء ، ومشاركة عاجلات الاهواء ، على مية ان النفس التى هى بين المنقلبين مدار الأُسواء ، فنضع السموم على الادواء مواضع الدواء ، طالبين للشفاء ، كالقايض على الماء . ولا زلنا نسبح بينهما فى بحر الوهم فنهيم ، ونسرح من جهلنا بالدليل فى ليل بهيم ، ونستنتج القياس العقيم ، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم ، ونمشى إكبابا على الوجوه ونظن أننا نمشى على الصراط المستقيم . حتى ظهر محض الإيجار ، فى عين الأقدار ، وارتفعت حقيقة أيدى الاضطرار ، الى الواحد القهار ، وتوجهت اليه اطاع أهل الافتقار ، لما صح من السنة الاحوال صدق الاقرار ، وثبت فى مكتسبات الافعال حكم الاضطرار . فتداركنا الرب الكريم ، بلطفه العظيم ، ومن علينا البر الرحيم ، بعطفه العميم ، اذ لم نستطع من دونه حيلة ، ولم نهتد بانفسنا سبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات



مأمولا ، قتال سبحانه: ( وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا ) . فبعث الانبياء عليهم السلام في الأمم ، كل بلسان قومه من عرب أو عجم ، ليبينوا لهم طريق الحق من أُمم ، وياخذوا بحُجَرهم عن موارد جهنم ، وخصنا معشر الآخرين السابقين بِلِيَّةٍ تمامهم ، ومِسْكٍ ختامهم ، محمد بن عبد الله ، الذي هو النعمة المسداة ، والرحمة المهداة ، والحكمة البالغة الأمية ، والنخبة الطاهرة الهاشمية . أرسله الينا شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وداعيا الى الله بإذنه وسراجا منيرا ، وأنزل عليه كتابه العربي المبين ، الفارق بين الشك واليقين ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ووضع بيانه الشافي وايضاحه الكافي في كفه ، وطيبه بطيب ثنائه وعرفه بعرفه ، اذ جعل اخلاقه وشماله جملة نعتيه وكلّ وصفه ، فصار عليه السلام مبينا بقوله واقرارده وفعله وكفه . فوضح النهار لذي عينين ، وتبين الرشيد من الغي شمسا من غير سحاب ولا غين فنحمده سبحانه والحمد نعمة منه مستفادة ، ونشكره والشكر أول الزيادة ؛ ونشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك . الحق المبين ، خالق الخلق اجمعين ، وباسط الرزق للطيعين والعاصين ، بسطا يقتضيه العدل والاحسان ، والفضل والامتنان ، جاريا على حكم الضمان . قال الله تعالى : ( وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ \* مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ \* إِنْ اللَّهُ هُوَ الرِّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْعَتِيقُ \* ) وقال تعالى ( وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ، لَا تَسْأَلُكَ رِزْقًا ، نَحْنُ نَرْزُقُكَ ، وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى ) . كل ذلك ليتفرغوا لإداء الامانة التي عُرِضَتْ عليهم عرضا ، فلما تحملوها على حكم الجزاء حملوها فرضا ، وباليتمهم اقتصروا على الاِشفاق والاِباية ، وتأملوا في البداية خطر النهاية ، لكنهم لم يخطر لهم خطرُها على بال ، كما خطر للسموات والارض والجبال ، فلذلك سمي الانسان ظلوما جهولا ، وكان امر الله مفعولا ؛ دل على هذه الجملة المستبانة ، شاهد قوله : ( إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ ) . فسبحان من أجرى الامور بحكمته

وتقديره ، على وفق علمه وقضائه ومقاديره ، لتقوم الحجةُ على العبادِ فيما يعملون ، لا يُـأَلُّ عما يفعل وهم يُـأَلُّون .

ونشهد ان محمدا عبده ورسوله ، وحبيبه وخليفه ، الصادق الأمين ، المبعوث رحمة للعالمين ، بملة حنيفية ، وشرعة بالكلفين بها حفية ، ينطق بلسان التيسير بيانها ، ويعرف ان الرفق خاصيتها والسماح شأنها ، فهي تحمل الجماء الغفير ضعيفا وقويا ، وتهدى الكافة فيها وغيبا ، وتدعوهم بنداء مشترك دانيا وقصيا ، وترفق بجميع المكلفين مطيعا وعصيا ، وتقودهم بخزائهم منقادا وأبيا ، وتسوى بينهم بحكم العدل شريفا ودنيا ، وتبوىء حاملها في الدنيا والآخرة مكانا عليا ، وتُدرج النبوة بين جنبيه وان لم يكن نبيا ، وتُلبس المتصف بها ملبسا سنيا ، حتى يكون لله وليا ، فما أغنى من والاها وان كان فقيرا ، وما أفقر من عاها وان كان غنيا .

فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها ، ويبث للثقلين مآلديها ، ويناضل ببراهينها عليها ، ويحمي بقواطعها جانبيها ، بالغ الغاية في البيان ، يقول بلسان حاله ومقاله : « انا النذيرُ العريان » ﷺ وعلى آله واصحابه الذين عرفوا مقاصد الشريعة فخصّوها ، وأسسوا قواعدها وأصلوها ، وجالت أفكارهم في آياتها . وأعملوا الجِدَّ في تحقيق مبادئها وغاياتها ، وعنوا بعد ذلك بأطراح الآمال ، وشفعوا العلم باصلاح الأعمال ، وسابقوا الى الخيرات فسبقوا ، وسارعوا الى الصالحات فما لحقوا ، الى ان طلع في آفاق بصائرهم شمس الفرقان ، واشرق في قلوبهم نور الايقان ، فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان ، فهم أهل الاسلام والايمان والاحسان . وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب ، فصاروا خاصة الخاصة وإِبَابَ اللباب ، ونجوماً يهتدى بأنوارهم أولو الألباب ، رضى الله



عنهم وعن الذين خلدوهم قدوةً للمقتدين ، وأسوة المهتدين ، والتابعين لهم بإحسان الى يوم الدين .

( أما بعد ) - أيها الباحثُ عن حقائق أعلى العلوم ، الطالب لأسمى نتائج العلوم ، المتعطشُ إلى أحلى موارد الفهم ، الحائمُ حولَ حِمَى ظاهر المرسوم ، طمعاً في إدراكِ باطنه المرقوم ، معاني مرتوقةً في فتق تلك الرسوم - فإنه قد آن لك ان تصفى الى مَنْ وافق هواك هواه ، وان تُطارح الشجى من ملائكة - مثلك - شجاء ، وتعود - اذ شاركته في جَواه - محلَّ نجواه ، حتى يبت اليك شكواه ، لتجربَ معه في هذا الطريق من حيث جرى ، وتسرى في غبشه المتزجِ ضوءه بالظامة كما سرى ، وعند الصباح تحمدُ ان شاء الله عاقبة السرى .

فلقد قطعَ في طلب هذا المقصودِ مهابةً فيجاً ، وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً ، ولاقى من وجوهه المعترضة جهماً وصبيحاً ، وعانى من راكبتِه المختلفة مانعاً ومبيحاً ، فان شئت ألفتَ لتعب السير طليحاً ، أو لما حالف من العناء طريقاً ، أو لمحاربة العوارض الصاعدة جريحاً ، فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً ؛ وجملة الامر ( في التحقيق ) أن أدهى ما يلقاه السالك للطريق فقدُ الدليل ، مع ذهنٍ لعدم نور الفرقان كليلٍ ، وقلبٍ بمدماتِ الاضغاث عليلٍ ، فيمشى على غير سبيلٍ ، وينتمى الى غير قبيلٍ .... إلى أن منَّ الرب الكريم ، البر الرحيم ، الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم ، فبُعث له أرواحُ تلك الجسوم ، وظهرت حقائق تلك الرسوم ، وبدأت مسميات تلك الرسوم ، فلاح في أكنافها الحقُّ واستبان ، وتجلّى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان ، وقويت النفس الضعيفة وشجَّ القلبُ الجبان ، وجاء الحق فوصل أسبابه وزهق الباطل فبان ، فأورد من أحاديثه الصحاح الحسان ، وفوائده الغريبة البرهان ، وبدأت الباهرة للأذهان ، ما يعجز عن تفصيل بعض أسرارهِ

العقلُ ويقصر عن بث معشاة اللسان ، ايراداً يميز المشهور من الشاذ ، ويحقق مراتب العوام والخواص والجاهير والأفئدة ، ويوفى حق المقلد والمجتهد ، والسالك والمربي ، والتلميذ والاستاذ ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء ، والتواني والاجتهاد ، والقصور والنفاذ ، وينزل كلاً منهم منزلته حيث حل ، ويبصره في مقامه الخاص به بما دق وجل ، ويحمله فيه على الوسط الذي هو مجال العدل والاعتدال ، يأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستبعاد والاستئزال ، ليخرجوا من انحراف التشدد والانحلال ، وطرفي التناقض والمحال ، فله الحمد كما يجب لجلاله ، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله .

ولما بدا من مكنون السر ما بدا ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده ، وأضم من شوارده ، تفاصيل وجمل ، وأسوق من شواهد ، في مصادر الحكم وموارد ، مبدئاً لا مجمل ، معتمداً على الاستقراءات السكينة ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبيناً أصولها النقلية ، بأطراف من القضايا العقلية ، حسبما أعطته الاستطاعة والمدة ، في بيان مقاصد الكتاب والسنة ، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد ، وجمع تلك الفوائد ، الى تراجم تردّها الى أصولها ، وتكون عوناً على تعقبها وتحصيلها ، فانضمت الى تراجم الاصول الفقهية ، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية ، فصار كتاباً منحصراً في خمسة أقسام :

( الأول ) في المقدمات العلمية المحتاج اليها في تمهيد المقصود ؛ و ( الثاني ) في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورهما والحكم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف ؛ و ( الثالث ) في المتاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام ؛ و ( الرابع ) في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف الى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل وذكر ما أخذها وعلى أي

وجه يحكم بها على أفعال المكلفين ؛ و ( الخامس ) في أحكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منهما وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب . وفي كل قسم من هذه الأقسام مسائل وتمهيدات ، وأطراف وتفصيلات ، يتقرر بها الغرض المطلوب ، ويقرب بسببها تحصيله للقلوب ؛

ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية ، المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية ،

سميته ( بعنوان التعريف بأسرار التكليف ) . ثم انتقلت عن هذه السماء لسند غريب ،

يقضى العجب منه الفطن الأريب ، وحاصله أني لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحللتهم

مني محلّ الافادة ، وجعلت بحجالسهم العلمية محطاً للرحل ومناخاً للوفادة ، وقد

شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه ، وناذرت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه ،

فقال لي : رأيتك البارحة في النوم ، وفي يدك كتاب ألفتَه ، فسألتك عنه ،

فاخبرتني أنه ( كتاب الموافقات ) قال : فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية

الظريفة ، فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة ، فقلت

له : لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب ، وأخذتم من المبشرات

النبوية بجزء صالح ونصيب ، فاني شرعت في تأليف هذه المعاني ، عازماً على

تأسيس تلك المباني ، فانها الأصولُ المعتمدةُ عند العلماء ، والقواعدُ المبنيُّ عليها

عند القدماء ، فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق ، كما عجبت أنا من ركوب

هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق ؛ ليكون - أيها الخلل الصفي ، والصديق الوفي -

هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق ، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق ،

لا ليكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق ، ومرجعك في جميع ما يعنّ لك من تصور

وتصديق ؛ اذ قد صار علماً من جملة العلوم ، ورسمًا كسائر الرسوم ، وموردًا

لاختلاف العقول وتعارض الفهوم ؛ لاجرم انه قرّب عليك في المسير ، وأعلمك

كيف ترقى في علوم الشريعة والى أين تسير ، ووقف لك من الطرّيق السابغة على



الظاهر ، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر  
 قدّم قدّم عزمك فاذا أنت بحول الله قد وصلت ، وأقبل على ما قبلك .  
 منه فها أنت إن شاء الله قد فزت بما حصلت ، وإياك وإقدام الجبان ، والوقوف  
 مع الطرق الحسان ، والاخلاد الى مجرد التصميم من غير بيان ، وفارق وهد  
 التقليد راقياً الى يفاع الاستبصار ، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من  
 المدافعة والاستنصار ، اذا تطلعت الاسئلة الضعيفة والشبهة القصار ، والبس  
 التقوى شعاراً ، والافتخار بالانصاف دثاراً ، واجعل طلب الحق لك نحلة ،  
 والاعتراف به لأهله ملة ، لا تملك قلبك عوارض الأغراض ، ولا تُبَيِّرُ جوهرة  
 قصدك طوارق الإعراض ، وقف وقفة المتخيرين ، لا وقفة المتحيرين ، الا اذا اشتبهت  
 المطالب ، ولم يدب وجه المطلوب للطالب ، فلا عليك من الإحجام وان لج الخصوم ،  
 فالواقع في حمى المشتبهات هو المحصوم ، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم ، وإنما العار  
 والشنار ، على من اقتحم المناهى فأوردته النار . لا تردّ مَشْرَعُ العصبية ، ولا  
 تأنف من الإذعان اذا لاح وجه القضية ، أنفة ذوى النفوس العصبية ، فذلك مرغى  
 لسوايها وبيل ، وصدود عن سواء السبيل

فان عارضك دون هذا الكتاب عارضُ الانكار ، وعمى عنك وجه الاختراع  
 فيه والابتكار ، وغرّ الظان ( انه شيء ماسع بمثله ، ولا ألف في العلوم الشرعية  
 الاصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكل بشكاه ، وحسبك من شرّ  
 سماعه ، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه ) فلا تلتفت الى الاشكال دون  
 اختبار ، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار ، فانه بحمد الله أمر قررته الآيات  
 والأخبار ، وشدّ معاقده السلف الأخيار ، ورسم معالم العلماءه الأخبار ، وشيد  
 أركانه أنظار النظار ، واذا وضع السبيل لم يجب الانكار ، ووجب قبول ما حواه  
 والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار ، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل ،

ويطرق صحة أفكارهم من العال ، فالسعيد من عدت سقطاته ، والعالم من قلّت غلطاته .

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل ، اذا وجد فيه نقصاً أن يكمل ، وليحسن الظن بمن حالف الليالي والايام ، واستبدل التعب بالراحة والسهر بالنام ، حتى أهدى اليه نتيجة عمره ، ووهب له يتيمة دهره ، فقد ألقى اليه مقاليد ماله ، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه ، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه ، وإنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو الى امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه .

جعلنا الله من العاملين بما علمنا ، وأعانتنا على تفهيم ما فمنا ، ووهب لنا علماً نافعاً يبلغنا رضاه ، وعملاً زاكياً يكون عُدّة لنا يوم نلقاه . انه على كل شيء قدير ، وبالإجابة جدير ، وهأنذا أشرع في بيان الغرض المتصود ، وآخذ في انجاز ذلك الموعود ، والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .



# مقدمات المؤلف





﴿ تمهيد المقدمات المحتاج اليها قبل النظر في مسائل الكتاب ﴾  
 ﴿ وهى بضع عشرة مقدمة ﴾

### المقدمة الاولى

ان أصول الفقه <sup>(١)</sup> فى الدين قطعية لاظنية ؛ والدليل على ذلك أنها راجعة الى كليات الشريعة ، وما كان كذلك فهو قطعى .  
 بيان الاول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع <sup>(٢)</sup> ؛ وبيان الثانى من أوجه :  
 أحدها <sup>(٣)</sup> أنها ترجع . إما الى أصول عقلية ، <sup>(٤)</sup> وهى قطعية ، واما الى

(١) تطلق الأصول على الكليات المنصوصة فى الكتاب والسنة كالأضرار ولا ضرر ولا ضرار ، ولا تمرر وأزره وذر خرى ، وما جعل عليكم فى الدين من حرج ، انما الاعمال بالنيات ، من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وهكذا ، وهذه تسمى ادلة أيضاً كالكتاب والسنة والاجماع الخ . وهى قطعية بلا نزاع . وتطلق ايضا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التى توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها ، وهذه القوانين هى فن الأصول . فمنها ما هو قطعى باتفاق ، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية ، فالقاضى ومن وافقه على أن من هذه المسائل الاصولية ما هو ظنى ، والمؤلف بصدد معالجة اثبات كون مسائل الأصول قطعية بأدلة الثلاثة الاولى وبالأدلة الاخرى التى جاء بها فى صدد الرد على المازرى فى اعتراضه على القاضى . ثم قرر اخيراً ان ما كان ظنياً يطرح من علم الاصول فيكون ذكره تبعياً لا غير

(٢) فانا اذا تصفحنا جميع مسائل علم الاصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث ، واستقراء جميع الافراد فيه ممكن فلها مسائل محصورة .

(٣) حاصله أن كليات الشريعة مبنية إما على أصول عقلية ، واما على استقراء كل من الشريعة ، وكلاهما قطعى ، فهذه الكليات قطعية ، فما يبنى عليها من مسائل الاصول قطعى

(٤) أى راجعة الى أحكام العقل الثلاثة كما سيذكره فى المقدمة الثانية تفصيلاً

الاستقراء الكلى<sup>(١)</sup> من أدلة الشريعة ، وذلك قطعى أيضاً ، ولا ثالث<sup>(٢)</sup> لهذين الا المجموعُ منهما ، والمؤلفُ من القطعيات قطعى ، وذلك أصول الفقه .

والثانى<sup>(٣)</sup> أنها لو كانت ظنيةً لم تكن راجعةً الى أمر عقلى ، اذ الظن لا يُقبلُ فى العقلیات ، ولا الى كلى شرعى ، لان الظن انما يتعلق بالجزئيات<sup>(٤)</sup> ، اذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة ، لانه الكلى الاول<sup>(٥)</sup> ، وذلك غير جائز عادة<sup>(٦)</sup> - وأعنى بالكليات<sup>(٧)</sup> هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات - وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها ، وهى لا شك فيها ، ولجاز تغييرها وتبديلها ، وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها .

(١) لا يتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة ان الأمر للوجوب مثلاً وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلى المعروف الموجب لليقين ، لكن المطلوب هنا القطع أى الجزم ، ويكفى لذلك الكثرة المستفيضة الافراد من كل نوع من أنواع الأمر ، الواردة فى مقاصد للشريعة الثلاثة : الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، ومثل هذا كاف فى عده استقراء كلياً يوجب القطع ، لان ما لم يطلع عليه المستنبط من الاوامر لا يخرج عن كونه فرداً من أنواع الاوامر التى اطلعوا عليها فلا يترتب عليه اخلال بالقاعدة

(٢) سيأتى فى المقدمة الثانية زيادة العادى فلعلة توسع هنا بادراجه فى العقلى .  
(٣) اثبات للمطلوب بابطال نقيضه ، لانه يترتب على كونها ظنية حصول ما لا يجوز عادة وهو تعلق الظن بأصل الشريعة ، وأيضاً حصول الشك فيها ، وأيضاً جواز تبديلها ، وكلها باطلة  
(٤) لالكليات الشرعية بدليل قوله اذ لو جاز فهو روح الدليل  
(٥) أى بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء الكلى فيصح قوله لجاز الخ واصل الشريعة المقطوع بها هى الكلى الاول الذى تفرعت عنه القوانين والكليات الاخرى ، وحيث كان الاصل الاول مقطوعاً به وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء الكلى فحكم الفرع حيثئذ يكون حكماً للاصل والعكس .

(٦) لانه بعد قيام الدليل على الاصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع ، ولم يقل عفاً لانه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص فى شيء بعد انقطع الدلائل ، فأنه لا يلزم من فرض ذلك محال عقلاً

(٧) أى التى قلنا انها مرجع لمسائل الاصول



والثالث أنه لو جاز جعل الظنى أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين ، وليس كذلك باتفاق ، فكذلك هنا ، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين ، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة<sup>(١)</sup> في كل ملة ، وهي داخلة في حفظ الدين من الضرورات .

وقد قال بعضهم : لا سبيل الى اثبات أصول الشريعة بالظن ، لانه تشريع ، ولم يُتَعَبَّدَ بالظن الا في الفروع ، ولذلك لم يُعَدَّ القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل ، كالقول في عكس العلة ، ومعارضتها ، والترجيح بينها وبين غيرها ، وتفاصيل أحكام الأخبار ، كأعداد الرواة والإرسال ، فانه ليس بقطعى واعتذر ابن الجوينى عن ادخاله في الاصول بأن التفاصيل المبنية على الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى<sup>(٢)</sup> فيما دل عليه الدليل القطعى .

قال المازرى : وعندى انه لاوجه للتحاشى عن عد هذا الفن من الأصول وان كان ظنياً ، على طريقة القاضي في ان الاصول هي أصول العلم ؛ لان تلك الظنيات قوانين كليات وضعت للأئمة<sup>(٣)</sup> لكن ليُعَرَّضَ عليها أمر غير معين مما لا ينحصر - قال - فهي في هذا كالعموم<sup>(٤)</sup> والخصوص ، قال : ويحسن من أجد المعالى أن لا يعدّها من الاصول ، لأن الأصول عنده هي الأدلة ، والأدلة عنده

(١) استدلال خطابى لانه لايتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الاصول حتى ما اتفقوا عليه منها ، انما المعتبر في كل ملة بعض القواعد العامة فقط . وكان يجدر به وهو في مقام الاستدلال العام على قطعية مسائل الاصول ومقدماتها ألا يذكر مثل هذا الدليل

(٢) لا يخفى ان اعتبار مثل هذا يؤدي الى دعوى ان الفروع قطعية أيضا

(٣) أى لا لتعتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطعى

(٤) لعله يريد ان القاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعام بالنسبة لجزئياته وحيث أن جزئيات الأدلة يلحقها الظن في دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التى تنطبق عليها كانباط العام على الخاص يلحقها الظن ايضا .

ما يُفْضَى إلى القطع به ، وأما القاضى فلا يحسن به اخراجها من الأصول ، على أصله .  
الذى حكيناه عنه . هذا ما قل .

والجواب<sup>(٣)</sup> ان الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به ، لانه ان كان  
«ظنوناً» تطرق اليه احتمال الإخلاف ، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً  
بالاستقراء ، والقوانين الكلية لا فرق بينها<sup>(٤)</sup> وبين الأصول الكلية التى نص  
عليها . ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى : ( إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ  
حَافِظُونَ ) إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة ،<sup>(٥)</sup> وهو المراد بقوله تعالى :  
( الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ) أيضاً ، لا أن المراد<sup>(١)</sup> المسائل الجزئية ، اذ لو  
كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئى من جزئيات الشريعة ، وليس كذلك  
لأننا نقطع بالجواز ، ويؤيده الوقوع ، لتفاوت الظنون ، وتطرق الاحتمالات في  
النصوص الجزئية ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً ، فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد

(٣) أى عن القاضى ، أى ان القاضى وان قال ان الاصول هى تلك القوانين فهذا لا يناق  
أنه يقول انها قطعية ، لان كل ما كان ظنياً لا يعد من الاصول ، فسواء أريد بالاصول  
الادلة من الكتاب والسنة الخ أو أريد بها تلك القواعد لا بد أن تكون قطعية . ومنه يعلم  
أن قوله لان تلك الظنيات الخ من كلام المازرى لامن كلام القاضى . ومعلوم أن الغرض من  
جلب كلام القاضى والمازرى تصفية المقام ورد شبهة المازرى ليتم له ان اصول الفقه على أى  
تقدير فى معناها قطعية سواء كانت هى القواعد ، او الادلة من الكتاب والسنة . او السكيات  
الشرعية المنصوصة

(٤) مجرد دعوى الا أن يجعل تفريعا على ما قبله فتكون الفاء سائطة

(٥) مسلم ولكمك تعميم فى المستنبطة الصرفة أيضا

(١) سيأتى له ما يخالف هذا إذ يقول فى المقدمة التاسعة : ولذا كانت الشريعة محفوظة  
أصولها وفروعها . ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مراده هنا نفي حفظ الفروع بذاتها وهناك اثبات  
حفظها بنصب ادلتها الكافية لمن توجه اليها بفهم راسخ فان أخطأها بعض أصحابها بعض آخر فهم  
محفوظة فى الجملة .

وفي معانى الآيات، فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً، <sup>(١)</sup> وإذ ذلك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً. هذا على مذهب أبى المعالى. وأما على مذهب القاضى فإن أعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفاً على تلك القوانين التى هى أصول الفقه فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها، واختبارها بها، ولزم أن تكون مثلها بل أقوى منها، لأنك أقمته مقام الحاكم على الأدلة، بحيث تطرح الأدلة إذا لم تجز على مقتضى تلك القوانين، فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانيناً لغيرها <sup>(٢)</sup>

ولا حجة فى كونها غير مرادة لأنفسها، حتى يستهان بطلب القطع فيها، فإنها حكمة على غيرها، فلا بد من الثقة بها فى رتبته، وحينئذ يصلح أن تجعل قوانين. وأيضاً لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم فى أول المسألة، وذلك غير صحيح، ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح اطرده على أن المظنون لا يجعل

(١) كلياً منصوصاً كما قال أولاً، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كل أصل قطعياً. فإذا كان غرضه تقرير مذهب أبى المعالى، وأن القطع إنما هو فى الكليات المنصوصة فى الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطة لا يكون لذكره هنا فائدة تعود على غرضه من قطعية مسائل الأصول. وإذا كان يقيس القوانين على النصوص كما هو المفهوم من قوله لافرق بينها وبين الأصول التى نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة

(٢) أى من القطعيات التى تعرض فيما يعرض عليها. وقد يقال إنها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات والظنيات، وليست قوانين لنفس القطعيات. والفروع المستنبطة بها ظنية ولا ضير فى هذا



أصولاً ، وهذا كاف في أطراح الظنيات من الأصول بإطلاق . فماجري<sup>(١)</sup> فيها مما ليس بقطعي فبنى على القطعي تفريعا عليه بالتبع ، لا بالقصد الأول .

### المقدمة الثانية

إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية ،<sup>(٢)</sup> لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به . وهذا بين . وهي إما عقلية ، كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ؛ وإما عادية ، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضا ، إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل ؛ وإما سمعية ، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة ، أو من الأخبار المتواترة في المعنى ، أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة . فإذاً الأحكام المتصرفية<sup>(٣)</sup> في هذا العلم لا تعدو الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ، ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع . فأما كون الشيء حجة أو ليس بحجة فراجع إلى وقوعه كذلك ، أو عدم وقوعه كذلك . وكونه صحيحاً أو غير صحيح راجع<sup>(٤)</sup> إلى الثلاثة الأول . وأما كونه

(١) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى ، ولكنه مقبول ومعقول ، فإن من مسائل الأصول ما هو قطعي يجمع عليه . ومنها ما هو محل للنظر وتشعب وجوه الأدلة اثباتاً ورداً . راجع الأسنوي على المنهاج في تعريف الأصول . على أنه - بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً دون تحديد لنوع ما يطرح - صار لا يعرف مقدار ما بقي قطعياً وما سلم فيه أنه ظني . وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة

(٢) لازم أو ملزوم لما تقدم له في المقدمة الأولى فيجري عليه ماجري عليها

(٣) أي التي تتركب منها مقدماته لا تتجاوز الأحكام الثلاثة سواء كانت عقلية أو عادية أو سمعية ، وقد يذكر في الأصول أن كذا حجة أو ليس بحجة فهذا ليس من المقدمات وإنما هو مما يتفرع على تلك المقدمات ، إذ هو العرض الذاتي الذي يراد اثباته لموضوعاته التي هي الأدلة بواسطة تلك المقدمات

(٤) لأنها بمعنى ثبوته أعم من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً يعني عقلياً أو عادياً ، لا خصوص العقلي

فرضاً، أو مندوباً، أو مباحاً، أو مكروهاً، أو حراماً، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول. فمن أدخلها فيها فين<sup>(١)</sup> باب خلط بعض العلوم ببعض

### المقدمة الثالثة<sup>(٢)</sup>

الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فانما تستعمل مركبة<sup>(٣)</sup> على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظراً في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع. وهذا مبين في علم الكلام. فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية؛ ووجود القطع فيها - على الاستعمال المشهور - معدوم، أو في غاية الندور؛ أعني في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر؛ وإن كانت متواترة إفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم

(١) إنما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الأصول إلى تصورهما والحكم بها اثباتاً ونفيّاً كقوله الأمر للوجوب والنهي للتحريم مثلاً وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها. إلا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضاً أو حراماً مثلاً، فإن هذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء

(٢) هذه المقدمة كيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها

(٣) أي لا تكون أدلة هذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون إحدى المقدمات والباقي شرعية مثلاً. وقد تكون معينة بأن يأتي الدليل كله شرعياً ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلي، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لأثبات أصل كلي، بل لتحقيق المناط أي لتطبيق أصل على جزئي من جزئياته، وذلك بالبحث في أن هذا الجزئي مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها. وسيأتي أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذلك. إلا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الأصول في ذاتها. ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخرج المناط الآتين له في الجزء الرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الأصولي، إلا أن يقال لآمانع من تحقيق المناط في مسائل الأصول أيضاً، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح

الاشتراك ، وعدم المجاز ، والنقل الشرعي أو العادي ، والإيضاح ، والتخصيص للعموم ، والتقيد للمطلق ، وعدم النسخ ، والتقديم والتأخير ، والمعارض العقلي . وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر ؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها ، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا كله نادر أو متعذر<sup>(١)</sup>

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقراء من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع ، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق . ولأجله افاد التواتر القطع . وهذا نوع منه . فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب ، وهو شبيه بالتواتر<sup>(٢)</sup> المعنوي ، بل هو كالعلم بشجاعة على رضى الله عنه ، وجود حاتم ، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنها ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس ، كالصلاة ، والزكاة ، وغيرها ، قطعاً ، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى : « أقيموا الصلاة » أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرد نظر من أوجه<sup>(٣)</sup> ، لكن حَفَّ بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين ، لا يشك فيه الا شاك في أصل الدين .

(١) أى فلا يفيد الاعتصام به بحاله مطردة في سائر الأدلة كما هو المطلوب

(٢) وليس تواتراً معنوياً لأن ذاك يأتى كله على نسق واحد كالوقائع الكثيرة المختلفة التى تأتى جميعها دالة على شجاعة على مثلاً بطريق مباشر . أما هذا فيأتى ببعضه دالاً مباشرة على وجوب الصلاة ، وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفاد منه الوجوب ، كمدح الفاعل لها ، وذم التارك ، والتوعد الشديد على إضاعتها ، والزام المكلف بأقامتها ولو على جنبه ان لم يقدر على القيام ، وقتال من تركها الخ الخ ، ولذلك عدّه شبيهاً بالمعنوى ولم يجعله معنوياً

(٣) أى كان استدلالاً ظنياً لتوقفه على المقدمات الظنية المشار إليها



ومن ههنا<sup>(١)</sup> اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب . وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق ؛<sup>(٢)</sup> لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر ، وهي مع ذلك مختلفة المساق<sup>(٣)</sup> لا ترجع إلى باب واحد ، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه . وإذا تكررت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً فصارت بمجموعها مفيدة للقطع ؛ فكذلك الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب .<sup>(٤)</sup> وهي مأخذ الأصول . إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما<sup>(٥)</sup> تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه ، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين ، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حديثها<sup>(٦)</sup> وبالأحاديث على أفرادها ، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع ففكر عليها بالاعتراض نصاً نصاً ، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع . وهي إذا أخذت على هذا السبيل<sup>(٧)</sup> غير مشكاة . ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات

(١) أي فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالمناقشات المشار إليها يعدلون عن هذا الطريق القابل للمشغبة إلى طريق ذكر الإجماع القاطع للشغب . وما ذلك ألا لأن كل دليل على حديثه ظني لا يفيد القطع

(٢) وهو شبه التواتر المعنوي

(٣) أي كما أشرنا إليه فلذا كان شبيهاً بالتواتر المعنوي وليس إياه

(٤) فانه بناها على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها

(٥) إنما قال ربما ولم يقل انهم تركوه قطعاً لأن الغزالي أشار إليه في دليل كون الإجماع حجة كما تجيء الإشارة إليه . ولله در الغزالي فانه بأشارته لهذا في الإجماع جعل الشاطبي يستفيد منه كل هذه الفوائد الجليلة ويتوسع فيه هذا التوسع ، بل جعله خاصة كتابه كما سيقول في آخره

(٦) أي كل آية على حدة بدون ضمها إلى سائر الآيات والأحاديث حتى يصير النظر إليها نظراً إلى المجموع الذي يشبه التواتر

(٧) أي سبيل الاجتماع الذي يصير كالإجماع من آحاد الأدلة على المعنى المطلوب

والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعى ألبتة ، إلا أن  
نشارك العقل ، <sup>(١)</sup> والعقل انما ينظر من وراء الشرع ؛ فلا بد من هذا الانتظام فى  
تحقيق الأدلة الأصولية

فقد اتفقت <sup>(٢)</sup> الأئمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على  
الضروريات الخمس : وهى الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وعلمها  
عند الأئمة كالضرورى ، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ، ولا شهيد لنا أصل  
معين يمتاز برجوعها اليه ، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر  
فى باب واحد ؛ ولو استندت إلى شىء معين لوجب عادة تعيينه ، وأن يرجع أهل  
الإجماع إليه ، وليس كذلك . لأن كل واحد منها بانفراده ظنى ، ولأنه - كما  
لا يتعين فى التواتر المعنوى أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر  
الآخبار - كذلك لا يتعين هنا ، لاستواء جميع الأدلة فى إفادة الظن على فرض  
الانفراد ؛ وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين ، وأحوال دلالات  
المنقولات ، وأحوال الناظرين فى قوة الإدراك وضعفه ، وكثرة البحث وقلته ، إلى  
غير ذلك

فنحن إذا نظرنا <sup>(٣)</sup> فى الصلاة فجاء فيها : « أقيموا الصلاة » على وجوه ، وجاء  
مدح المتصفين بإقامتها ، وذم التاركين لها ، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها  
قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ، وقتال من تركها أو عاند فى تركها ، إلى غير ذلك مما

(١) أى بالاستقراء والنظر إلى الأدلة منظومة فى سلك واحد . ويحتمل أن يكون  
المعنى ألا أن نحكم العقل فى الأحكام الشرعية ونقول انه يدركها بنفسه فيحصل القطع  
بها من جهة وإن كان دليل السمع ظنياً ، لكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة وإنما  
ينظر فيها من وراء الشرع . فتعين هذا الطريق الاستقرائى فى إفادة السمعية القطع .  
(٢) تمثيل بأهم مسألة أصولية لا يمكن اثباتها بدليل معين وإنما ثبتت بشبه التواتر  
المعنوى بأدلة لم ترد على سياق واحد وفى باب واحد

(٣) مثالان آخران فى أهم المسائل الشرعية من الفروع

في هذا المعنى . وكذلك النفس تُهَى عن قتلها ، وجعل قتلها موجبا للقصاص ، متوعدا عليه ، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك ، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان ، ووجب سدُّ رمق المضطر ، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه ، وأقيمت الأحكام والقضاة والملوك لذلك ، وزُتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير ، إلى سائر ما ينضاف لهذا علمنا يقيناً وجوب الصلاة وتحريم القتل . وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة . وبهذا امتازت الأصول من الفروع ، إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مأخذ معينة ، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن ، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق ، لا من آحادها على الخصوص ،

﴿فصل﴾ وينبني على هذه المقدمة معنى آخر ، وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً بمعناه من أدلته ، فهو صحيح يُبنى عليه ، ويرجع إليه ، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به . لأن الأدلة لا يلزم أن تبدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم ، لأن ذلك كالمعتذر . ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل <sup>(١)</sup> الذي اعتمده مالك والشافعي ، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل

(١) أي المصالح المرسلة ، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع لا بالاعتبار ولا بالالغاء ، وذلك كجمع المصحف وكتابه ، فإنه لم يبدل عليه نص من قبل الشارع ، ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر أولاً ، حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تدخل تحت مقاصد الشرع في ذلك ، ومثله ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها ، فحق مثل تدوين النحو مثلاً لم يشهد له دليل خاص ، ولكنه شهد له أصل كل قطعي



معين فقد شهد له أصل كلي ؛ والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوى الأصل المعين ، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه ؛ كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل ، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح ؛ وكذلك أصل الاستحسان على رأى مالك ينبى على هذا الأصل ؛ لأن معناه يرجع <sup>(١)</sup> الى تقديم <sup>(٢)</sup> الاستدلال المرسل على القياس ، كما هو مذكور في موضعه . فإن قيل : <sup>(٣)</sup> الاستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح ؛ لأن

يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته ، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعاً . وان كان محتاجاً الى وسائط لادراجه فيه

(١) بناء على بعض تفاسير الاستحسان ، وسيأتى غير ذلك له في الجزء الرابع ، وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس ، فمالك يستحسن تخصيصه بالمصلحة وأبو حنيفة يستحسن تخصيصه بنحو الواحد ، فلنا نسبه هنا لمالك

(٢) أى الاخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي ، وذلك كييع العريّة بنحو رصها تمراً ، فهو بيع رطب يابس وفيه الغرر الممنوع بالدليل العام ، الا أنه أبيع رفعا لخرج المعري والمعري . ولو منع لادى الى منع العريّة رأساً وهو مفسدة ؛ فلو اطرده الدليل العام فيه لادى الى هذه المفسدة فيستثنى من العام . وسيأتى شرحه بأيضاح في المسألة العاشرة . من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع . ومنه الاطلاع على العورات في التداوى أبيع على خلاف الدليل العام لأن اتباع العام في هذا يوجب مفسدة وضرراً لا يتفق مع مقاصد الشريعة في مثله . فالاستحسان ينظر الى لوازم الأدلة ويراعى ما آلتها الى أقصاها . فلو أدت في بعض الجزئيات الى عكس المصلحة التي قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنت . وفاقاً لمقاصد الشرع . وفي الشرع من هذا كثير جداً في أكثر أبوابه . وهو وان لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة الا أنه يلائم تصرفاته وما خوذ معناه من موارد الأدلة التفصيلية . فيكون أصلاً شرعياً وكلياً يبنى عليه استنباط الاحكام

(١) هذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسلّة والاستحسان لان كلامهما

الأصل الأعم كلى ، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة ، والأعم لا إشعار له بالأخص ، فالشرع وإن اعتبر كلى المصلحة من أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها ؟ فالجواب أن الأصل الكلى إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جاريًا مجرى العموم في الأفراد . أما كونه كليا فلما يأتى <sup>(١)</sup> في موضعه إن شاء الله ، وأما كونه مجرى مجرى العموم في الأفراد فلا أنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد ، ومن هنالك استنبط ، لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهى الواقعين على جميع المكلفين ، فهو كلى في تعلقه ، فيكون عاما في الأمر به والنهى للجميع .

لا يقال : يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة ، موافقة لمقصد الشارع أو مخالفة ، وهو باطل . لأننا نقول : لا بد من اعتبار الموافقة لمقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبما هو مذكور في موضعه <sup>(٢)</sup> من هذا الكتاب

(فصل) وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي ، إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفردها ما يفيد القطع فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده ، ومال أيضا بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الأخذ

استدلال بأصل كلى على فرع خاص . والفرق بينهما أن الثاني تخصيص لدليل بالمصلحة والاول انشاء دليل بالمصلحة على ما لم يرد فيه دليل خاص

(١) أول الجزء الثالث

(٢) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثاني

بأمر عادية أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع<sup>(١)</sup> ، وكذلك مسائل أخرى غير الإجماع عرض فيها أنها ظنية ، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال ، وهو واضح ان شاء الله تعالى

### المقدمة الرابعة

كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية ، أو لا تكون عوناً في ذلك<sup>(٢)</sup> ، فوضعها في أصول الفقه عارية . والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، ومحققاً للاجتهاد فيه ، فإذا لم يقد ذلك فليس بأصل له . ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه ، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه : كعلم النحو ، واللغة ، والاشتقاق ، والتصريف والمعاني ، والبيان ، والعدد ، والمساحة ، والحديث ، وغير ذلك من العلوم التي

(١) أي ان عدم التفاتهم إلى التواتر المعنوي في حديث لا يجتمع أمتي على ضلالة الذي استدل به الغزالي على حجية الإجماع ، ونظرهم في الأحاديث الواردة نظراً فرادياً لكل حديث منها ، جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجية الإجماع ويجنحون : أما إلى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على اعتباره ، وأما إلى الاستدلال عليه بالإجماع على القطع بتخطئة المخالف له ، مع ما فيه من شبه المصادرة (راجع ابن الحاجب) وبهذا البيان يعلم ان قوله في الاخذ ان لم يكن محرفاً عن (والأخذ) أو (إلى الاخذ) فهو بمعناه

(٣) أي بطريق مباشر لا بالوسائط كما هو الحال في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها في كتابه فيها العون المباشر الذي يجعلها من الأصول بخلاف المقدمات البعيدة مثل ما سيذكره من المباحث بعد



كل مسألة لا ينبغي عليها فروع فقهية فوضعها في أصول الفقه عارية ٤٣

يتوقف عليها تحقيقُ الفقه<sup>(١)</sup> وينبغي عليها من مسائله ؛ وليس كذلك ؛ فليس كل ما يفتقر اليه الفقه يعدُّ من أصوله ، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف الى الفقه لا ينبغي عليه فقه فليس بأصل له

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها ، كمسألة ابتداء الوضع<sup>(٢)</sup> ، ومسألة الإباحة<sup>(٣)</sup> هل هي تكليف أم لا ، ومسألة أمر المعدوم ، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا ، ومسألة لا تكليف إلا بفعل . كما انه لا ينبغي<sup>(٤)</sup> أن يعد منها ما ليس منها ثم البحث فيه في علمه وان انبنى عليه الفقه ، كمفصول كثيرة من النحو ، نحو معانى الحروف ،

(١) تحقيقه غير استنباطه. ولهذا الغرض لم يقل مسائله بل من مسائله  
(٢) أضف اليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ، ونحو ذلك  
(٣) تكلم على المباح في خمس مسائل تأتي قريباً. فعليك أن تتظر فيها بضابطه في هذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث في كون الإباحة تكليفاً أولاً وبين تلك المسائل، حتى عد هذا خارجاً عن الأصول وعد مباحته الخمسة من الأصول  
(٤) ذكر فيما قبل الكاف نوعاً من المسائل التي لا يصح ادخالها في أصول الفقه وجعل ضابطه كل مسألة لا ينبغي عليها فقه ، ومثل له بكثير من مبادئ الاحكام. وبعض المبادئ اللغوية كمسألة ابتداء الوضع — وهذا نوع آخر وهو ما ينبغي عليه فقه. ولكنه ليس من مسائل الأصول بل من مباحث علم آخر وقد استوفى البحث فيه في علمه الخاص به ، وذلك كمبادئ النحو واللغة . وبهذا البيان تعلم أن قوله (ثم البحث فيه في علمه) جملة اسمية معطوفة على صلة ما ، ولعل اصل النسخة ( وتم البحث الخ ) بجملة فعلية من التمام فخرت الى ماترى

وبعد فالمعروف أن مباحث النحو واللغة ذكرت في الأصول لا على أنها من مسائله بل من مقدماته التي يتوقف عليها توقفاً قريباً . نعم كان ينبغي ألا يتوسعوا في بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لأنها محققة في علم آخر . ولعل هذا هو مراد المؤلف .

وتقاسيم الاسم والفعل والحرف ، والكلام على الحقيقة والمجاز ، وعلى المشترك والمترادف ، والمشتق ، وشبه ذلك

غير أنه يُتَكَلَّم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريضة في الأصول : وهي أن القرآن عربي والسنة عربية ، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل ، لأن هذا من علم النحو واللغة ، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي ، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازِعها في أنواع مخاطباتها خاصة ؛ فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها ، لا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع ، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع . وهذه مسألة مبينة <sup>(١)</sup> في كتاب المقاصد والحمد لله

(فصل) وكل مسألة في أصول الفقه ينبغي عليها فقه ، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً ، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب الخير <sup>(٢)</sup> ، والمحرم الخير <sup>(٣)</sup> فإن كل فرقة موافقة

(١) في المسألة الأولى من النوع الثاني في المقاصد

(٢) فالجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هذه المعينات التي خير بينها . وقال المعتزلة بل الواجب الجميع . قال الامام في البرهان انهم معترفون بأن من ترك الجميع لا يأنم اثم تارك واجبات ، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات فلافائدة في هذا الخلاف عملياً بل هو نظري صرف لا يبنى عليه تفرقة في العمل فلا يصح الاشتغال بأدله في علم الأصول

(٣) قال الاولون يجوز أن يحرم واحد لابعينه ويكون معناه أن عليه أن يترك أيها شاء جمعاً وبدلاً فلا يجمع بينها في الفعل . وقال المعتزلة لا يجوز بل المحرم

للأخرى في نفس العمل ؛ وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام ، وفي أصول الفقه له تقرير أيضا ، وهو : هل الوجوب والتحريم أو غيرها راجعة إلى صفات الأعيان <sup>(١)</sup> أو إلى خطاب الشارع ؟ وكسألة تكليف الكفار بالفروع <sup>(٢)</sup> عند الفخر الرازي ، وهو ظاهر ، فانه لا ينبغي عليه عمل ، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه .

لا يقال : إن ما يرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبغي عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم ، وأيضا ينبغي عليه عصمة الدم والمال ، والحكم بالعدالة أو غيرها من الكفر إلى مادونه ، وأشبه ذلك ، وهو من علم الفروع . لأننا نقول : هذا جارٍ في علم الكلام في جميع مسائله ، فليكن من أصول الفقه ؛ وليس كذلك . وإنما المقصود ما تقدم

الجميع وترك واحد كاف في الامتثال . والادلة من الطرفين والردود هي بعينها المذكورة في الواجب الخير . واذن فليس من فائدة عملية في هذا الخلاف أيضا . هذا ما يريد المؤلف وهو واضح

(١) لعل صوابه الأفعال . وهي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين . فالمعتزلة القائلون بها يقولون ان الأمر بواحد مبهم غير مستقيم ، لانه مجهول وبقبح العقل الأمر بالمجهول . والجمهور يقولون ان الوجوب والتحريم بخطاب الشرع ولا دخل للعقل فيه ولا حسن ولا قبح في الأفعال إلا بأمر الشارع ونهيه فلا مانع من الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة كخصال الكفارة ؛ على أن له جهة تعيين بأنه أحد الأشياء المعينة . فهذا وجه بناء مسألة الخير على قاعدة التحسين

(٢) راجع الأسنوى فقد ذكر له فوائد عملية كثيرة من تنفيذ عقبه وطلاقه ... في نحو عشرة فروع خلافية ؛ نعم انه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازي ، والرازي يقول لفائدة في التكليف الا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة ، وعليه فليس له عنده فائدة عملية فقهية — لكن بعد ظهور هذه الفروع واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازي كان ينبغي للمؤلف حذف مسألة تكليف الكفار من بحثه هذا



### المقدمة الخامسة

كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالحوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي ؛ وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب (١) شرعا .

والدليل على ذلك استقراء الشريعة : فَإِنَّا رَأَيْنَا الشَّارِعَ يُعْرَضُ عَمَّا لَا يَفِيدُ عَمَلًا مَكْلَفًا بِهِ (٢) . ففي القرآن الكريم : ( يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ ؛ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَاجِّ ) فوقع الجواب بما يتعلق به العمل ، إعراضاً عما قصد السائل من السؤال عن الهلال : لم يبدو في أول الشهر دقيقاً كلخيط ثم يمتلئ حتى يصير بدراً ثم يعود الى حاله الاولى ؟ ثم قال ( وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا ) بناء على تأويل مَنْ تَأُولَ أَنْ الْآيَةَ كُلُّهَا نَزَلَتْ فِي هَذَا

(١) المباح ليس مطلوباً شرعاً كما يأتي له في بحثه فقاعده هذه تقتضي أن البحث الذي ينبغي عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلاني مباح لا يكون مستحسنًا شرعاً وهو غير ظاهر بفتقيده بالحيثية فيه خفاء

(٢) أليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدى الى قوة الايمان وزيادة البصيرة بكمالات الخالق جل شأنه امثالاً للآيات الطالبة من المكلفين النظر في السموات والارض وما فيها ؛ ولذا قالوا ان الجواب بالآية عن السؤال من الاسلوب الحكيم أى انه اليق بحال هذا السائل لمعنى عرفه صلى الله عليه وسلم فيه . وعليه فلو أجابه صلى الله عليه وسلم بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قلبية الا أنه رأى الاليق بحاله توجيه فكره الى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال ، بدل بيان نفس الطريقة التي لا يفهمها هو وقد يعسر فهمها على كثير من العرب . ومثله لا يناسب منصب النبوة . فالعدول لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة وان كان الجواب المطابق للسؤال قد يؤدي الى فائدة عملية قلبية فتأمل

المعنى ، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال - في التمثيل - إتيان للبيوت من ظهورها ، والبر إنما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التي لا تفيد نفعا في التكليف ولا تجرُّ إليه . وقال تعالى - بعد سؤالهم عن الساعة : أَيَّانَ مُرْسَاهَا ؟ - : (فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا) أى إن السؤال عن هذا سؤال عما لا يعنى ، إذ يكفى من علمها أنه لا بد منها ؛ ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل : « مَا أَعْنَدْتُ لَهَا ؟ »<sup>(١)</sup> إعراضا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة ، ولم يجبه عما سأل . وقال تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ ) نزلت في رجل سأل : مَنْ أَبِي ؟ روى<sup>(٢)</sup> أنه عليه السلام قام يوما يُرف الغضبُ في وجهه فقال : لا تسألوني عن شيء إلا أنبأتكم . فقال يارسول الله مَنْ أَبِي ؟ قال : أبوك حذافة . فنزلت . وفي البابين روايات أخر . وقال ابن عباس - في سؤال بني اسرائيل عن صفات البقرة - : لو ذبحوا بقرةً مَا لأجزأتهم ، ولكن شدّدوا فشّدّد الله عليهم . وهذا يبيّن أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة . وعلى هذا المعنى يجرى الكلام في الآية قبلها<sup>(٣)</sup> عند من روى أن الآية نزلت<sup>(٤)</sup> فيمن سأل<sup>(٥)</sup> : أَحَجُّنَا هَذَا لِعَامِنَا أَمْ لِلْأَبَدِ ؟ فقال عليه السلام : (لِلْأَبَدِ . ولو قلت « نَعَمْ » كَوَجبتُ .)<sup>(٦)</sup>

(١) رواه البخارى ومسلم - وقال عنه الحافظ العراقي في تخریجه لاحاديث الاحياء متفق عليه من حديث انس وهن حديث ابى موسى وابن مسعود بنحوه

(٢) رواه الشيخان (٣) آية لاتسألوا الخ

(٤) هذا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب في قسم الاجتهاد آخر الكتاب

(٥) سأل بعد نزول آية ولله على الناس حج البيت كمايأتى للمؤلف في الجزء الرابع

(٦) هذه الجملة ملفقه من حديثين في قصتين مختلفتين كما يفهم من الاسلوب

وفي بعض رواياته « فذرُونِي ما تَرَكْتُمْ فانما هالك مَنْ كان قبلَكُمْ بكثرةِ سؤالِهِم أنبياءُهُم » الحديث . وانما سؤالُهُم هنا زيادة <sup>(١)</sup> لا فائدة عمل فيها ، لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل ، فصار السؤال لا فائدة فيه . ومن هنا نهى عليه السلام « عن قيلٍ وقالٍ وكثرةِ السؤالِ » <sup>(٢)</sup> « لانه مظنة السؤال عما لا يفيد . وقد سأله جبريل عن الساعة فقال : ( ما المسئول عنها باعلمَ من السائل ) » <sup>(٣)</sup> فأخبره

العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفي باب فرض الحج مرة والأصل أنه لما فرض الحج قال رجل أفي كل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا . ثم قال ذروني ماتر كنكم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم انما اهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم الخ والسائل هنا هو الاقرع بن حابس وهذه القصة هي المناسبة القام .

أما الحديث الآخر ففي صفة متعة النبي صلى الله عليه وسلم في الحج قال سراقه ابن مالك ارأيت متعتنا هذه لعامنا أم للابد فقال بل هي للابد اه

(١) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته لأن ظاهر الآية الاطلاق وهو أن حجهم لا يجب الا مرة في العمر . والآية تنزل على هذا الوجه بمعنى أن الاجابة على الاسئلة الكثيرة مظنة الاساءة بزيادة تكليف لم يكن او بجواب يكرهه السائل ولو في غير التكليف وان كان ليس في خصوص سببها هنا ما يكرهون لان الجواب بما فيه يسر وهو أن الحج واجب مرة فقط

(٢) ان الله كره لكم قيل وقال واضاعة المال وكثرة السؤال — رواه البخاري واللفظ له ومسلم وابو داود عن المغيرة وابو يعلى وابن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه

(٣) جزء من حديث طويل رواه البخاري ورواه في التيسير عن الحمسة ماعدا البخاري بلفظ اطول والجميع متفقون على الجزء الذي هنا



أن ليس عنده من ذلك علم ، وذلك يبين أن السؤال عنها لا يتعلق به <sup>(١)</sup> تكليف ، ولما كان ينبغي على ظهور أماراتها الحذر منها ومن الوقوع في الأفعال <sup>(٢)</sup> التي هي من أماراتها ، والرجوع إلى الله عندها ، أخبره بذلك ؛ ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم . فصح إذاً أن من جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به ؛ أعني علم زمان إتيانها . فليتنبه لهذا المعنى في الحديث وفائدة سؤاله له عنها . وقال : « إن أعظم الناس جُرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته <sup>(٣)</sup> » ؛ وهو مما نحن فيه ؛ فإنه إذا لم يحرم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة إلى العمل ؟ وقرأ عمر بن الخطاب ( وَفَاكِهَةٌ وَأَبَا ) وقال هذه الفاكهة فما الأب <sup>(٤)</sup> ؟ ثم قال نهينا عن التكلف . وفي القرآن الكريم : ( وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ) الآية ، وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هذا مما لا يحتاج إليه في التكليف . وروى أن أصحاب النبي ﷺ ملؤا ملة فقالوا : يا رسول الله حدثنا . فأنزل الله تعالى : ( اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا ) الآية ؛ وهو كالنص في الرد عليهم فيما سألوا ، وأنه لا ينبغي السؤال إلا فيما يفيد في التعبد لله ؛ ثم ملؤا ملة فقالوا حدثنا حديثاً فوق الحديث ودون القرآن ؛ فنزلت سورة يوسف . انظر الحديث في فضائل القرآن لأبي عبيد . وتأمل خبر

(١) والا لعلمه صلى الله عليه وسلم ، وإذا كان هو لا يعنيه علمها وهو المعنى بالعلم والمعارف الربانية فغيره أولى

(٢) كما ينبيه عليه حديث الترمذي مجحلاً « يكون بين يدي الساعة قتن كقطع الليل المظلم إلخ - إلى أن قال - يبيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا »

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود

(٤) أي أنه لفت نظرهم أولاً إلى أن هناك شيئاً مجهولاً ليبنى عليه هذه الفائدة العلمية

عمر بن الخطاب مع ضبيع<sup>(١)</sup> في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا ينبغي عليها حكم تكليفي ، وتأديب عمر له . وقد سأل ابن الكواء علي بن أبي طالب عن (الذَّارِيَّاتِ ذُرُوءًا فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا) الخ فقال له علي : ويلك ! سل تفقها ولا تسأل تعنتاً ؛ ثم أجابه ، فقال له ابن الكواء : أفرأيت السواد الذي في القمر ؟ فقال : أعمى سأل عن عمياء ؛ ثم أجابه ، ثم سأله عن أشياء ؛ وفي الحديث طول . وقد كان مالك<sup>(٢)</sup> بن أنس يكره الكلام فيما ليس تحت عمله ، ويحكي كراهيته عن تقديم وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة :

منها أنه شغل عما يعني من أمر التكليف الذي طوّقه المكلف بما لا يعني ؛ إذ لا ينبغي على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة ؛ أما في الآخرة فإنه يُسأل عما أمر به أو نهى عنه ؛ وأما في الدنيا فإن علمه بما علم من ذلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا ينقصه ؛ وأما اللذة الحاصلة عنه في الحال فلا تفي مشقة اكتسابها وتعّب طلبها بلذة حصولها . وإن فرض أن فيه فائدة في الدنيا فمن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك ؛ وكم من لذة وفائدة يعدّها الإنسان كذلك وليست في أحكام الشرع إلا على الضد ، كالزنى ، وشرب الخمر ، وسائر وجوه الفسق ، والمعاصي التي تتعلق بها غرض عاجل . فإذا قطع الزمان فيما لا يُجنى ثمرة في الدارين ، مع تعطيل ما يُجنى الثمرة ، من فعل مالا ينبغي

ومنها أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها ؛ فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك ، وهو مشاهد في التجربة العادية : فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها

(١) في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد أنه صبيغ بالصاد المهملة والغين المعجمة قال أنه ضربه وشرّد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل

(٢) يأتي ذلك مبسوطاً في المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد (ج ٤)

ثمرة تكليفية ، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم ، ويشور بينهم الخلاف والنزاع المؤدى الى التقاطع والتدابير والتعصب ، حتى تفرقوا شيئا<sup>(١)</sup> . وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنّة . ولم يكن أصل التفرق إلا بهذا السبب ، حيث تركوا الاقتصار من العلم على مايعنى ، وخرجوا إلى مالا يعنى ، فذلك فتنة على المتعلم والعالم ؛ وإعراض الشارع مع حصول السؤال - عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتّباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل . ومنها أن تتبع النظر في كل شيء ، وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم ، ولم يكونوا كذلك الا بتعلقهم بما يخالف السنة . فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم ، وانحراف عن الجادة . ووجوه عدم الاستحسان كثيرة

فان قيل : العلم محبوب على الجملة ، ومطلوب على الإطلاق ، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق ، فتنتظم صيغته كل علم ؛ ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل ، ومالا يتعلق به عمل ؛ فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم . وأيضاً فقد قال العلماء : إنّ تعلم كل علم فرض كفاية ، كالسحر والطلسمات وغيرها من العلوم البعيدة الغرض عن العمل ؛ فما ظنك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك ؟ وأيضاً فلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة ، وقد لا ينبى عليه عمل . وتأمل حكاية الفخر الرازى : أن بعض العلماء مرّ بيهودى وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالم ، فسأل اليهودى عما يقرأ عليه . فقال له : أنا أفدّس له آية من كتاب الله . فسأله ما هي ؟ وهو متعجب . فقال : قوله

(١) وذلك كاختلافهم في نجاة أبويه صلى الله عليه وسلم فانه طالما شقى به الناس فرقه وتدابرا



تعالى : ( أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ؟ ) قال اليهودي : فأنا أبين له كيفية بنائها وتزيينها . فاستحسن ذلك العالم منه . هذا معنى الحكاية لالفظها . وأيضاً فإن قوله تعالى : ( أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ) يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول ، مكتسب أو موهوب ، وأشباهاها من الآيات

ويرغم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الإطلاق ، من حيث تدل على صانعها ، ومعلوم طلب النظر في الدلائل والمخلوقات . فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان في كل علم على الإطلاق والعموم

فالجواب عن الأول : أن عموم الطلب مخصوص ، وإطلاقه مقيد ، بما تقدم من الأدلة . والذي يوضحه أمران : أحدهما أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل ، مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب ؛ بل قد عدّ عمر ذلك في نحو ( وفاكة وأباً ) من التكلف الذي نهى عنه . وتأديبه ضبيعا ظاهرا فيما نحن فيه ، مع أنه لم يُنكسر عليه . ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله ﷺ لم يخض في شيء من ذلك ، ولو كان لنقل . لكنه لم ينقل ، فدلّ على عدمه . والثاني ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمّية ، لا مّة أمّية . وقد قال عليه السلام : « نحن أمة أمّية <sup>(١)</sup> لا نحسب ولا نكتب ، الشهر هكذا وهكذا وهكذا » إلى نظائر ذلك . والمسألة مبسطة هنالك والحمد لله .

وعن الثاني : أننا لا نسلم ذلك على الإطلاق ؛ وإنما فرض الكفاية ردّ كل

(١) رَوَاهُ النَّسَائِيُّ بِلَفْظِ ذَا أَمَةٍ أَلَخَ ، وَمُسْلِمٌ بِلَفْظِ ذَا أَيْضًا ، وَتَقْدِيمُ نَكْتَبُ عَلَى نَحْسَبُ

فاسد وإبطاله ، علم ذلك الفاسد أو جهل ، إلا أنه لا بد من علم أنه فاسد .  
والشرع متكفل بذلك . والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم  
السحر الذي جاء به السحرة ، مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر ،  
وهو المعجزة ؛ ولذلك لما سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم  
خاف موسى من ذلك ؛ ولو كان عالما به لم يخف ، كما لم يخف العالمون به ، وهم  
السحرة ؛ فقال الله له : ( لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى ) ثم قال : ( إِنَّمَا صَنَعُوا  
كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى ) وهذا تعريف <sup>(١)</sup> بعد التنكير .  
ولو كان عالما به لم يُعرَف به . والذي كان يعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم  
على الجملة . وهكذا الحكم في كل مسألة من هذا الباب . فإذا حصل الإبطال  
والرد ، بأي وجه حصل ، ولو بخارقة على يد ولي الله ، أو بأمر خارج عن ذلك  
العلم ناشئ عن فرقان التقوى ، فهو المراد . فلم يتعين إذا طلب معرفة تلك  
العلوم من الشرع

وعن الثالث أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب  
فإذا كان المراد معلوما فالزيادة على ذلك تكلف . ويتبين ذلك في مسألة عمر :  
وذلك أنه لما قرأ ( وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ) توقف في معنى الأب ، وهو معنى إفرادي  
لا يقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية ؛ إذ هو مفهوم من حيث  
أخبر الله تعالى في شأن طعام الانسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافا  
كثيرة مما هو من طعام الانسان مباشرة ، كالحب ، والعنب ، والزيتون ،  
والنخل ، ومما هو من طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجملة . فبقى التفصيل

(١) أي قوله أنما صنعوا الخ تعريف موسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفتاح ،  
بعد تنكير وعدم معرفة من موسى عليه السلام بذلك

حتى كل فرد من تلك الأفراد فضلاً ؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه . فمن هذا الوجه - والله أعلم - عد البحث عن معنى الأب من التكلف ؛ وإلا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف ، بل من المطلوب علمه لقوله : ( لِيَذَّبَرُوا آيَاتِهِ ) . ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى : ( أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ ) فأجابه الرجل الهذلي بأن التخوف في لغتهم التنقص . وأنشده شاهداً عليه :

تَخَوُّفَ الرَّحْلِ مِنْهَا تَأَمِكاً قَرِداً    كما تَخَوُّفَ عَوْدِ النَّبْعَةِ السَّفْنُ  
فقال عمر : يأبها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فان فيه تفسير كتابكم .

ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى : ( وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا ) مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه ، أدب عمر ضيقاً بما هو مشهور . فاذاً تفسير قوله : ( أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا ) الآية ابعلم الهيئة الذي ليس تحت عمله ، غير سائق ؛ ولأن ذلك من قبيل مالا تعرفه العرب ، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها : وهذا المعنى مشروح في كتاب المقاصد بحول الله

وكذلك القول في كل علم يعزى الى الشريعة لا يؤدي فائدة عمل ، ولا هو مما تعرفه العرب ؛ فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن ، وأحاديث عن النبي ﷺ ؛ كما استدل أهل العدد بقوله تعالى : ( فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ ) وأهل الهندسة بقوله تعالى : ( أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ) الآية . وأهل التعديل النجومى بقوله : ( الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ) وأهل المنطق في أن نقيض الكلية السالبة جزئية



موجبة بقوله : ( إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ . قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ ؟ ) الآية ، وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء آخر . وأهل خط الرمل بقوله سبحانه : ( أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ ) وقوله عليه السلام : « كَانَ نَبِيٌّ يَخْطُ فِي الرَّمْلِ » <sup>(١)</sup> الى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب ، وجميعه <sup>(٢)</sup> يُقطع بأنه مقصود لما تقدم . وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله : ( أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ) لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التي لا عهد للعرب بها <sup>(٣)</sup> ، ولا يليق بالأميين الذين بعث فيهم النبي

(١) كان نبي من الانبياء يخط فمن وافق خطه فذاك . رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن معاوية بن الحكم - قيل كان هذا النبي ادريس أو دانيال أو خالد ابن سنان - وقد شرحه ابن خلدون في المقدمة في فصل (انواع مدارك الغيب) (٢) أي جميع المسطور في هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه . يعني وانما هي تكلفات لا تليق بلسان العرب ومعهودها

(٣) اذا نظرنا للحديث الصحيح : «بلغوا عني ولو آية قرب مبلغ أوعى من سامع» مع العلم بأن القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطبا به خصوص طائفة العرب في العهد الاول لها بل العرب كلهم في عهدهم الاول وغيره وغير العرب كذلك - اذا نظرنا بهذا النظر - لا يمكننا أن نقف بالقرآن وعلومه وأسراره وأشاراته عندما يريد المؤلف.

وكيف نوفق بين ما يدعوا اليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لا ينضب معينه؟ والخير في الاعتدال ، فكل مالا تساعد عليه اللغة ولا يدخل في مقاصد التشريع يعامل المعاملة التي يريدتها المؤلف ، أما مالا تبو عنه اللغة ويدخل في مقاصد الشريعة

الأحجى ﷺ بجملة سهلة سمجة ، والفلسفة - على فرض أنها جائزة الطلب - صعبة المأخذ ، وعرة المسلك ، بعيدة الملتبس ، لا يليق الخطاب بتعلمها كي تُتعرَف آياتُ الله ودلائلُ توحيده للعرب الناشئين في محض الأُمِّية ، فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة ، منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة

فإذا ثبت هذا فالصواب أن مالا ينبغي عليه عمل غير مطلوب في الشرع فإن كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة ، وعلم النحو ، والتفسير ، وأشباه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب ، إما شرعا ، وإما عقلا ، حسبما تبين في موضعه . لكن هنا معنى آخر لا بد من الالتفات إليه وهو :

### المقدمة السادسة

وذلك أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور ، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور ، وإن فرض <sup>(١)</sup> تحقيقاً .

فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه ، كما إذا طُلب معنى المَلَك فقيل : إنه خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ يتصرف في أمره ، أو معنى الإنسان ، فقيل : إنه هذا الذي أنت من جنسه ، أو معنى التخوف ، فقيل : هو التنقص ، أو معنى الكوكب فقيل : هذا الذي نشاهده بالليل ، ونحو ذلك . فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة ، كما قال عليه السلام : « الكِبَرُ بَطَرٌ

بوجه فلا يوجد مانع من اضافته الى الكتاب العزيز ، ومنه ما يتعلق بالنظر في مصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الايمان وزيادة الفهم والبصيرة

(٢) سينازع في كونه تحقيقاً وأنه يتعذر الوصول لحقائق الاشياء فلذا قال وأن فرض

الحق وَغَمَطُ النَّاسِ» <sup>(١)</sup> ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد ، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادقاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها . وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور ، وكذلك سائر الأمور ، وهي عادة العرب ، والشريعة عربية ، ولأن الأمة أمية ، فلا يليق بها من البيان إلا الأمي . وقد تبين هذا في كتاب المقاصد مشروحا والحمد لله . فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة

وأما الثاني وهو مالا يليق بالجمهور ، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له ، لأن مسالكه صعبة المرام ، وما جعل عليكم في الدين من حرج . كما إذا طلب معنى المَلَك ، فأحيل به على معنى أغمض منه وهو : « ماهية مجردة عن المادة أصلا » ، أو يقال : « جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي » ؛ أو طلب معنى الانسان ، ف قيل : « هو الحيوان الناطق المائت » ؛ أو يقال ما الكوكب ؟ فيجاب بأنه جسم « بسيط ، كُرِّيٌّ » ، مكانه الطبيعي نفس الفلك ، من شأنه أن ينير ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ؛ أو سئل عن المكان ، فيقال : « هو السطح الباطن من الجرم الحاوي ، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى » وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب ، ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني . ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلف به .

وأيضاً فإن هذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الأشياء ، وقد اعترف أصحابه بصعوبته ، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر ، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته ؛ إذ الجواهر لها فصول مجهولة ، والجواهر عرفت بأمور



سلبية ؛ فإنّ الذاتيّ الخاصّ <sup>(١)</sup> إنّ علم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً ، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحسّ فهو مجهول ؛ فإنّ عُرِفَ ذلك الخاص بغير ما يخصّه ، فليس بتعريف ، والخاص به كالخاص المذكور أولاً ، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة ، أو ظاهرة من طريق أخرى ؛ وذلك لا يفي بتعريف الماهيات . هذا في الجوهر . وأما العرض فإنما يعرف باللازم ؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك . وأيضاً ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتيّاً سواها ؛ وللمنازع أن يطالب بذلك . وليس للحاد أن يقول : لو كان ثم وصف آخر لا طلعت عليه ؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر . ولا يقال أيضاً : لو كان ثم ذاتيّ آخر ما عرفت الماهية دونه . لأنّا نقول : إنّما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها ؛ فإذا جاز أن يكون ثم ذاتيّ لم يعرف ، حصل الشك في معرفة الماهية .

فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها . ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها . وهذا المعنى تقرر : وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها ، فتسوّر الإنسان على معرفتها رمى في عمية . هذا كله في التصور .

وأما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية ، أو قريبة من الضرورية . حسبما يتبين في آخر هذا الكتاب بحول

(١) الذي يراد جعله فصلاً ان علم بوجوده في غير الماهية التي يراد جعله فصلاً لها لم يكن خاصاً ، وإن لم يعلم في غيرها كان مجهولاً ، فإن عرّفناه بشيء لا يخصّه فليس تعريفًا له ، وإن عرّفناه بشيء خاص به انتقل الكلام إليه كالخاص الذي هو موضوع الكلام ؛ فيتسلسل . فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذاتياً خاصاً إلى أمور محسوسة الخ . وذلك نادر الحصول . فلا يفي بما يطلب من تعريف الماهيات الكثيرة

الله وقوته . فاذا كان كذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة وهو الذي نبه القرآن على أمثاله ، كقوله تعالى ( أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ؟ ) وقوله تعالى : ( قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ) الى آخرها ، وقوله تعالى : ( اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ . هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا؟ ) وقوله تعالى : ( لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ) وقوله تعالى : ( أَفَرَأَيْتُمْ مَا يُمْنُونَ ؟ أَأُنْثِمُ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ؟ ) وهذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق . وإلا فتقرير الحكم كاف .

وعلى هذا النحو مرّ السلف الصالح في بث الشريعة للمؤلف والمخالف . ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية ، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين ، لكن من غير ترتيب متكافئ ، ولا نظم مؤلف<sup>(١)</sup> بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه ، إذا كان قريب المأخذ ، سهل الملمس . هذا وإن كان راجعا<sup>(٢)</sup> إلى نظم الأقدمين في التحصيل ، فمن حيث كانوا يتحرّون إيصال المقصود ، لا من حيث اعتداء من يتقدمهم

وأما إذا كان الطريق مرتبا على قياسات مركبة أو غير مركبة ، إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل ، فليس هذا الطريق بشرعى ، ولا تجده في القرآن ، ولا في السنة ، ولا في كلام السلف الصالح ، فإن ذلك متلفة للعقل

#### (١) قياسات المنطق

(٢) أى قد يتفق أن يكون على نظم الاقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء

بالفلاسفة في تركيب الأدلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول الى المقصود فاتفق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتى في حديث (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) الا انه نادر كما يأتى في آخر مسألة في الكتاب

وبحارة له قبل بلوغ المقصود ، وهو بخلاف وضع التعليم ؛ ولأن المطالب الشرعية إنما هي - في عامة الأمر - وقتية ، <sup>(١)</sup> فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيا . فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضا لهذه المطالب وهو غير صحيح . وأيضا فإن الإدراكات ليست على فن واحد ، ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب . إلا في الضروريات وما قاربها ، فإنها لا تفاوت فيها يعتد به . فلو وضعت الأدلة على غير ذلك <sup>(٢)</sup> لتعذر هذا المطلب ، ولكان التكليف خاصا لا عاما ، أو أدى إلى تكليف مالا يطاق ، أو مافيه حرج ، وكلاهما منتف عن الشريعة . وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى

### المقدمة السابعة

كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى ، لا من جهة أخرى ؛ فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى <sup>(٣)</sup> فبالتبع والقصد الثاني ، لا بالقصد الأول . والدليل على ذلك أمور :

(١) أي مطلوب تحصيلها في الوقت التالي للخطاب بها بدون التراخي الذي يقتضيه السير في طريقة الاستدلال المنطقي ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الاجمالية التي قد تستغرق الازمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ما ترتاح اليه مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها

(٢) أي غير ما كان من الضروريات وما قاربها



أحدها ما تقدم في المسألة قبل : أن كل علم لا يفيد عملاً<sup>(١)</sup> فليس في الشرع ما يدل على استحسانه ، ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنًا شرعاً ، ولو كان مستحسنًا شرعاً لبحث عنه الأولون<sup>(٢)</sup> من الصحابة والتابعين ، وذلك غير موجود . فما يلزم عنه كذلك

والثاني أن الشرع إنما جاء بالتعبد ، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام ، كقوله تعالى : ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ) ( الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ ) الآيات ( كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ) ( ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ) ( الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ . ) أى يسوون به غيره في العبادة . فندمهم على ذلك . وقال : ( وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ) ( لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ ) ( وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ) ( إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ )

(١) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية كالمهندسة والكيمياء والطب والكهرباء وغيرها فليست داخلية في كلامه ولا يصح أن يقصدها لأنها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات والحاجيات الخ ، والمصالح المرسله تشملها ، وهى وسيلة الى التعبد أيضا لان التعبدهو تصرف العبد في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحها بحيث يجرى فى ذلك على مقتضى ما رسم له مولاه، لا على مقتضى هواه، كما سيأتى للمؤلف

(٢) ممنوع ؛ فكم من علم شرعى لم يبحث عنه الاولون لعدم الحاجة اليه عندهم ؛ وأقربها اليها علم الاصول ولم يبدأ البحث فى تأصيل مسأله فى عهد الصحابة والتابعين

إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ، أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ) الآية، وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصى، كلها دال على أن المقصود التعبد لله: وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده، سبحانه لا شريك له. ولذلك قال تعالى: (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ) وقال: (فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. فَهَلْ أَدْنَىٰ مِمَّنْ مُسْلِمُونَ؟) وقال: (هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ومثله سائر المواضع التي نص فيها على كلمة التوحيد، لا بد أن أعقب بطالب التعبد لله وحده، أو جعل مقدمة لها. بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها: إِلَّا تَذَكُّرَةً، إِلَّا كَذَابٌ، وهو واضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم. والآيات في هذا المعنى لا تحصى.

والثالث ما جاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل. وإلا فالعلم عارية وغير منتفع به. فقد قال الله تعالى: (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) وقال: (وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ) قال قتادة: يعني لذو عمل بما علمناه. وقال تعالى: (أَمْ مَنْ هُوَ قَانِتٌ أَنَا، اللَّيْلُ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ؟ - أَلَيْسَ إِلَىٰ أَنْ قَالَ: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؟) الآية. وقال تعالى: (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ؟) وروى عن أبي جعفر محمد بن علي في قول الله تعالى: «فَكُبِّكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ» قال: قوم وصفوا بالحق والعدل بالسنتهم، وخالفوه إلى غيره. وعن أبي هريرة <sup>(١)</sup> قال: «ان

(١) وفي البخارى ومسلم عن ابى وائل عن أسامة بلفظ آخر راجع الجزء

الثانى من التيسير فى باب الرياء

في جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء ، فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول : ماصيركم في هذا ، وإنما كنا نتعلم منكم ؟ قالوا : إنا كنا نأمركم بالأمر وننألفكم إلى غيره<sup>(١)</sup> وقال سفيان الثوري : « إنما يتعلم العلم ليتقى به الله وإنما فضل العلم على غيره لأنه يتقى الله به » وعن النبي ﷺ أنه قال : « لا تزول قدم العبد يوم القيامة حتى يسأل عن خمس<sup>(٢)</sup> خصال - وذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه ؟ » وعن أبي الدرداء : « إنما أخاف أن يقال لي يوم القيامة : أعلمت أم جهلت ؟ فأقول علمت . فلا تبقى آية من كتاب الله أمرة أو زاجرة إلا جاءتنى تسألني فريضتها ، فتسألني الأمرة هل اتهمرت ، والزاجرة هل ازددجرت ، فأعوذ بالله من علم لا ينفع ، ومن قلب لا يخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعاء لا يسمع » وحديث أبي هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تسعربهم النار يوم القيامة قال فيه : « ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن ، فأُتي به فعرفه ربه فعرفها فقال : ما عملت فيها ؟ قال . تعلمت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن . قال : كذبت ، ولكن يقال فلان قارئ . فقد قيل . ثم أمر به فسحب على

(١) ذكره في كتاب راموز الحديث للشيخ أحمد ضياء الدين عن الديلمي عن أبي هريرة إلا أنه قال فيه ( ارحية ) بدل ( ارحاء ) ولم يذكر لفظ السوء بعد العلماء . وفي البخاري ترجمة بمعنى هذا الحديث

(٢) أخرجه في التيسير عن الترمذي بلفظ لا يزول قدمه يوم القيامة حتى يسأل عن أربع . وفي الترمذي روايتان أحدهما عن خمس وقد ضعفها ، وفيها : وماذا عمل فيها علم ، والآخرى وعن علمه فيما فعل . وقال عن الثانية حديث صحيح وقال في الترغيب والترهيب - بعد أن ساق الحديث عن الترمذي - ورواه البيهقي وغيره من حديث معاذ بن جبل ما تزال قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع إلى أن قال وعن علمه ماذا عمل فيه



وجهه حتى ألنى في النار<sup>(١)</sup>» وقال: «إن من أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالماً لم ينفعه الله بعلمه<sup>(٢)</sup>» وروى أنه عليه السلام كان يستعيز من علم لا ينفع<sup>(٣)</sup>. وقالت الحكماء: «من حجب الله عنه العلم عذبه على الجهل. وأشد منه عذاباً من أقبل عليه العلم فأدبر عنه، ومن أهدى الله إليه علماً فلم يعمل به.» وقال معاذ بن جبل: اعلّموا ماشئتم أن تعلموا، فلن يأجركم الله بعلمه حتى تعملوا. وروى أيضاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ وفيه زيادة: «إن العلماء همتهم الرعاية. وإن السفهاء همتهم الرواية.» وروى موقوفاً أيضاً عن أنس بن مالك. وعن عبدالرحمن بن عثم قال: حدثني عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: كنا نتدارس العلم في مسجد قباء، إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «تعلموا ماشئتم أن

(١) رواه أحمد ومسلم والنسائي، ورواه في المصابيح بطوله في الصحاح، ورواه في التيسير باختلاف في اللفظ وفيه يا أبا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعّر بهم النار يوم القيامة

(٢) رواه الطبراني في الاصغر وابن عدى في الكامل والبيهقي في شعب الايمان بلفظ أشد الناس عذاباً. قال المناوي ضعفه الترمذي وغيره. وقال العراقي في تخريج الاحاديث الاحياء. عن أبي هريرة باسناد ضعيف.

(٣) عن زيد بن ارقم رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم انى أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعوة لا يستجاب لها. رواه في التلخيص والترهيب عن مسلم والترمذي والنسائي وهو قطعة من حديث طويل

تعلّموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا<sup>(١)</sup>» وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له : كلّ ماتسأل عنه تعمل به ؟ قال : لا . قال : فما تصنع بازدياد حجة الله عليك ؟ وقال الحسن : «اعتبروا الناس بأعمالهم ، ودعوا أقوالهم ، فإن الله لم يدع قولاً إلا جعل عليه دليلاً من عمل يصدّقه أو يكذّبه ، فإذا سمعت قولاً حسناً فريدا بصاحبه ، فإن وافق قوله عمله فنعّم ونعمة عين» وقال ابن مسعود : «إن الناس أحسنوا القول كلهم ، فمن وافق فعله قوله فذلك الذي أصاب حظّه ، ومن خالف فعله قوله فإنما يوبخ نفسه» وقال الثوري : «إنما يطلب الحديث ليتقى به الله عز وجل ، فلذلك فضل على غيره من العلوم ؛ ولولا ذلك كان كسائر الأشياء» وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : «أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما يعجبهم العمل». والأدلة على هذا المعنى أكثر من أن تحصى . وكل ذلك يحقق أن العلم وسيلة من الوسائل ، ليس مقصودا لنفسه من حيث النظر الشرعي ؛ وإنما هو وسيلة الى العمل . وكل ماورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلف بالعمل به

فلا يقال : إن العلم قد ثبت في الشريعة فضله ، وإن منازل العلماء فوق منازل الشهداء ، وإن العلماء ورثة الأنبياء ، وإن مرتبة العلماء تلي مرتبة الأنبياء ؛ وإذا كان كذلك ، وكان الدليل الدال على فضله مطلقا لا مقيدا ، فكيف ينكر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة ؟ هذا . وإن كان وسيلة من وجه ، فهو مقصود لنفسه أيضا ، كالأيمان فإنه شرط في صحة العبادات ؛ ووسيلة إلى قبولها ، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه

(١) فيه روايتان تخالفان هذه في بعض الالفاظ: احدها لابن عدى والخطيب بسند ضعيف عن أبي الدرداء، والثانية لأبي الحسن بن الأخرم في أماليه عن انس (عزيرى)

لأننا نقول : لم يثبت فضله مطلقا ، بل من حيث التوسل به إلى العمل ، بدليل ما تقدم ذكره آنفا . وإلا تعارضت الأدلة ، وتناقضت الآيات والأخبار ، وأقوال السلف الأخيار . فلا بد من الجمع بينها . وما ذكر آنفا شارحا لما ذكر في فضل العلم والعلماء . وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب ، وهو التصديق ، وهو ناشئ عن العلم . والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض ، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها . أما العلم فإنه وسيلة ، وأعلى ذلك العلم بالله ، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمقتضاه ، وهو الإيمان بالله

فإن قيل : هذا متناقض ، فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به . قيل : بل قد يحصل العلم مع التكذيب ، فإن الله قال في قوم : (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ إِبْرَاهِيمَ إِسْحَاقَ وَيُحْيَىٰ) وقال : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) وقال : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ) . الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ) فأثبت لهم المعرفة بالنبي صلى الله عليه وسلم ، ثم بين أنهم لا يؤمنون . وذلك مما يوضح أن الإيمان غير العلم ، كما أن الجهل مغاير للكفر

نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة ، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف ، إذا فرض أنها لم تقع في الخارج ، فإن العلم بها حسن ، وصاحب العلم مثاب عليه ، وبالعالم مبالغ العلماء ، لكن من جهة ما هو مظنة الانتفاع عند وجود محله ، ولم يخرج ذلك عن كونه وسيلة . كما أن في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة وإن لم يأت وقت الصلاة بعد ، أو جاء ولم يمكنه إذاؤها العذر . فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لا يصلي لم يصح له ثواب الطهارة . فكذلك إذا علم على أن لا يعمل لم ينفعه علمه . وقد وجدنا وسمعنا أن كثيرا من النصارى واليهود يعرفون دين الاسلام ، ويعلمون كثيرا من أصوله وفروعه ، ولم يكن ذلك نافعا



لهم مع البقاء على الكفر، باتفاق أهل الإسلام . فالحاصل أن كل علم شرعى ليس  
بمطلوب إلا من جهة ما يتوسل به اليه وهو العمل  
( فصل ) ولا ينكر فضل العلم في الجملة إلا جاهل ؛ ولكن له قصد أصلى  
وقصد تابع .

فالقصد الأصلى ما تقدم ذكره ؛ وأما التابع فهو الذى يذكره الجمهور من  
كون صاحبه شريفاً ، وإن لم يكن فى أصله كذلك ، وأنّ الجاهل دنىء ، وإن كان  
فى أصله شريفاً ؛ وأن قوله نافذ فى الأشعار والأبشار ، وحكمه ماض على الخلق ،  
وأنّ تعظيمه واجب على جميع المكلفين ، ذقاهم مقام النبى ، لأن العلماء ورثة  
الأنبياء . وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة ، وأهله أحياء أبد الدهر ...  
إلى سائر ماله فى الدنيا من المناقب الحميدة ، والمآثر الحسنة ، والمنازل الرفيعة  
فذلك كله غير مقصود من العلم شرعاً ، كما أنه غير مقصود من العبادة والانتفاع إلى  
الله تعالى ، وإن كان صاحبه يناله .

وأيضاً فإن فى العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة ، إذ هو نوع من الاستيلاء  
على المعلوم والحوز له ، ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس ، وميَّلت إليها  
القلوب وهو مطلب خاص ، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام فقد يطلب  
العلم لتفكه به ، والتلذذ بمحادثته ، ولا سيما العلوم التى للعقول فيها مجال ، والنظر  
فى أطرافها متسع ، ولا استنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع .

ولكن أكل تابع من هذه التوابع إما أن يكون خادماً للقصد الأصلى أو لا .  
فإن كان خادماً له فالقصد اليه ابتداء صحيح . وقد قال تعالى فى معرض  
المدح : ( وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ  
أَعْيُنٍ وَاجْعَلْ لَنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ) . وجاء عن بعض السلف الصالح : اللهم اجعلنى  
من أئمة المتقين . وقال عمر لابنه - حين وقع فى نفسه أن الشجرة التى هى مثل

المؤمن النخلة: «لأن تكون قلتها أحبُّ إلى من كذا وكذا» وفي القرآن عن إبراهيم عليه السلام: (واجعل لي إساناً صدقاً في الآخِرِينَ). فكذلك إذا طلبه فيه من الثواب الجزيل في الآخرة، وأشبه ذلك.

وإن كان غير خادم له فلقصد إليه ابتداء غير صحيح، كتعلمه رياء، أو ليُمارى به السفهاء، أو يباهى به العلماء، أو يستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم، أو ما أشبه ذلك. فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهداً في التعلم، ورغب في التقدم، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه، وأنف من الاعتراف بالتقصير، فرضى بما كم عقله، وقاس بجهله، فصار ممن سئل فأفتى بفسير علم فضلاً وأضل. أعاذنا الله من ذلك بفضله. وفي الحديث: «لا تَعْلَمُوا الْعِلْمَ لَتَبَاهُوا بِهِ الْعِلْمَاءُ، وَلَا تَمَارُوا بِهِ السُّفَهَاءُ، وَلَا لَتَحْتَازُوا بِهِ الْمَجَالِسُ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَالنَّارُ النَّارُ»<sup>(١)</sup>. وقال: «من تعلم علماً مما يُبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضاً من الدنيا، لم يجد عرف الجنة يوم القيامة»<sup>(٢)</sup>. وفي بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال: «هو الرجل يتعلم العلم يريد أن يُجلَسَ إليه»<sup>(٣)</sup>. الحديث! وفي القرآن العظيم: (ان الذين يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ) الآية. والأدلة في المعنى كثيرة

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحه والبيهقي عن جابر (ولفظه ولا تحيروا به المجالس) ورواه أيضا ابن ماجه بنحوه من حديث حذيفة (ترغيب)

(٢) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ عرضا بالعين المهملة عن ابي داود وابن

ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط البخارى ومسلم

(٣) رواه في الجامع الصغير عن الديلمي في مسند الفردوس عن ابي هريرة

بلفظ احذروا الشهوة الخفية العالم يحب أن يجلس اليه - قال العريزي ضعيف وقال

المنائوى قال ابن حجر فيه ابراهيم بن محمد الاسلمى متروك

المقدمة الثامنة

العلم الذى هو العلم المعتبر شرعا - أعنى الذى مدح الله ورسوله أهله على الإِطلاق - هو العلم الباعث على العمل الذى لا يُخلى صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان ، بل هو المقيّد لصاحبه بمقتضاه ، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها . ومعنى هذه الجملة <sup>(١)</sup> أن أهل العلم فى طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى الطالبون له ولما يحصلوا على كماله بعد ، وإنما هم فى طلبه فى رتبة التقليد . فهؤلاء إذا دخلوا فى العمل به ، فبمقتضى الحمل التكليفى ، والحث الترغيبى والترهيبى . وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف . فلا يكتفى العلم ههنا بالحمل ، دون أمر آخر خارج مقوله ، من زجر ، أو قصاص ، أو حد ، أو تعزيز ، أو ما جرى هذا المجرى . ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك ؛ إذ التجربة الجارية فى الخلق قد أعطت فى هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه

والمرتبة الثانية الواقفون منه على براهينه ، ارتفاعا عن حضيض التقليد المجرد ، واستبصارا فيه ، حسبما أعطاه شاهد النقل ، الذى يصدق العقل تصديقا يطمئن اليه ، ويعتمد عليه ، إلا أنه بعد منسوب الى العقل لا الى النفس ، بمعنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للانسان ؛ وإنما هو كالأشياء المكتسبة ، والعلوم المحفوظة ، التى يتحكم عليها العقل ، وعليه يعتمد فى استجلابها ، حتى تصير من جملة مودعاته . فهؤلاء إذا دخلوا فى العمل خفّ عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق فى المرتبة الاولى ، بل لانسبة بينهما . إذ هو لآء يأبى لهم البرهان المصدق أن يُكذّبوا ؛ ومن جملة التكذيب الخفى ، العمل على مخالفة

(٢) أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعيرهم النار يوم القيامة



العلم الحاصل لهم ؛ ولكنهم حين لم يصروا لهم كالوصف ، ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين . فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج . غير أنه يتسع في حقهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات ، بل ثم أمور أخر كحاجات العادات ، ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها ، وأشهاد ذلك . وهذه المرتبة أيضا يقوم البرهان عليها من التجربة . إلا إنها أخفى مما قبلها ، فيحتاج إلى فضل نظر موكل إلى ذوى النباهة في العلوم الشرعية ، والأخذ في الاتصافات السلوكية .

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة ، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول ، أو تقاربها ، ولا ينظر إلى طريق حصولها ، فإن ذلك لا يحتاج إليه ، فهو لاء لا يخلوهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق ، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية ، وأوصافهم الخلقية . وهذه المرتبة هي المترجم لها .

والدليل على صحتها من الشريعة كثير ، كقوله تعالى : ( أَمَّنْ هُرِّقَاتٍ آتَاءُ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ ؟ ) ثم قال . ( قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ؟ ) . الآية : فنسب هذه المحاسن إلى أولى العلم من أجل العلم ، لا من أجل غيره . وقال تعالى : ( اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْكِتَابِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ) والذين يخشون ربهم هم العلماء ، لقوله : ( إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ) . وقال تعالى : ( وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ) الآية . ولما كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرسوخ فيه ، وهو معنى هذه المرتبة ، بادروا إلى الانقياد والإيمان ، حين عرفوا من علمهم أن مناجاة به موسى عليه السلام حق ، ليس بالسحر ولا الشعوذة ؛ ولم

يمنعهم من ذلك التخويف ولا التعذيب الذي توعدّهم به فرعون . وقال تعالى :  
 (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ) . فحصر تعقلها في  
 العالمين ، وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال . وقال : (أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ  
 إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى؟) . ثم وصف أهل العلم بقوله : (الذين  
 يُؤْتُونَ بِإِذْنِ اللَّهِ) إلى آخر الأوصاف ، وحاصلها يرجع إلى أن العلماء هم العاملون  
 وقال في أهل الإيمان - والإيمان من فوائد العلم - (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ  
 اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ) - إلى أن قال - وَأَوَّلُكُمْ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا) . ومن هنا قرّن العلماء  
 في العمل بمتضى العلم ، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون .  
 فقال تعالى : (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأَوَّلُ الْعَالَمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ  
 لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) . فشهادة الله تعالى وفق علمه <sup>(١)</sup> ظاهرة التوافق ، إذ التخالف  
 محال ، وشهادة الملائكة على وفق ما علموا صحيحة ، لأنهم محفوظون من  
 المعاصي ؛ وأولو العلم أيضاً كذلك من حيث حفظوا بالعلم . وقد كان الصحابة رضي  
 الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم ذلك وأقلقههم ، حتى يسألوا  
 النبي ﷺ ، كنزول آية البقرة : (وَأِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ...) الآية ؛  
 وقوله : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...) الآية . وإنما القلق  
 والخوف من آثار العلم بالمنزل <sup>(٢)</sup> والادلة أكثر من إحصائها هنا . وجميعها يدل

(١) أجرى الشهادة على ظاهرها . والمفسرون يقولون إنها بمعنى إقامة الأدلة ونصب  
 الدلائل في الكون على ذلك . فشهد بمعنى أقام ما يدل عليه (سريهم آياتنا في الآفاق  
 وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

(٢) لأنه لا كان علمهم علماً ملجئاً لهم إلى الجري على مقتضاه طوعاً أو كرهاً ،  
 وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ما ليس على مقتضاه لأنه فوق الطاقة البشرية فلا يكون  
 لهم الأمن من غضب الله كما في الآية الثانية ؛ ولا بد من حسابهم عليه كما في الآية الأولى ؛  
 حصل لهم القلق إلى أن فهموا ما ينزله عنهم

على أن العلم المعتبر هو الملجئ إلى العمل به

فإن قيل : هذا غير ظاهر من وجهين :

أحدهما أن الرسوخ في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظاً به من المخالفة أولاً . فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم ؛ ومعناه أن العلم بمجرد غير كاف في العمل به ، ولا ملجئ إليه . وإن كان محفوظاً به من المخالفة لزم أن لا يعصى العالم إذا كان من الراسخين فيه ؛ لكن العلماء تقع منهم المعاصي ما عدا الأنبياء عليهم السلام . ويشهد لهذا في أعلى الأمور قوله تعالى في الكفار : ( وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعِلْوًا ) . وقال : ( الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ، وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ) . وقال : ( وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ؟ ) . وقال : ( وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ - ثُمَّ قَالَ وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ) وسائر ما في هذا المعنى ؛ فأثبت لهم المعاصي والمخالفات مع العلم . فلو كان العلم صادراً عن ذلك لم يقع

والثاني ما جاء من ذم العلماء السوء ؛ وهو كثير . ومن أشد ما فيه قوله عليه السلام : « إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِمٌ لَمْ يَنْفَعَهُ اللَّهُ بِعِلْمِهِ » <sup>(١)</sup> وفي القرآن : ( أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ؟ ) وقال : ( إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى ) الآية ! وقال : ( إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ) الآية ! وحديث الثلاثة الذين هم أول من تسعربهم النار يوم القيامة . والأدلة فيه

(٤) تقدم بلفظ ان من اشد الناس الخ ..



كثيرة . وهو ظاهر في أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم ، ولا هو مما يمنحهم عن إتيان الذنوب ؛ فكيف يقال : إن العلم مانع من العصيان ؟  
فالجواب عن الأول أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه ، بالأدلة المتقدمة ، وبدليل التجربة العادية ؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا . فإن تخلف فعلى أحد ثلاثة أوجه :

الاول مجرد العناد ، فقد يخالف فيه مقتضى الطبع الجبلي ؛ فغيره أولى ؛ وعلى ذلك دل قوله تعالى : ( وَجَحَدُوا بِهَا ) الآية ! وقوله تعالى : ( وَذَكَرَ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ) وأشبه ذلك . والغالب على هذا الوجه أن لا يقع إلا لغلبة هوى ، من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك ، بحيث يكون وصف الهوى قد غمر القلب حتى لا يعرف معروفا ولا ينكر منكرا

والثاني الفلتات الناشئة عن الغفلات التي لا ينجو منها البشر ؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم . وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى : ( إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ ) الآية ! . وقال تعالى : ( إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ) : ومثل هذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة ، كالأدلة التي يعترض نحوه على سائر الأوصاف الجبلية ؛ فقد لا تبصر العين ، ولا تسمع الأذن ، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرها ؛ فترتفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب <sup>(١)</sup> ، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإبصار ، فما نحن فيه كذلك

(١) أى فيصاب بسقطة في وهدة لانه لم يبصرها ، أو تؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بعد فيتقيها . كل هذا من غفلة طرأت على غير مقتضى طبيعته فكذلك فلتات العالم

والثالث كونه ليس من أهل هذه المرتبة ، فلم يصير العلم له وصفاً ، أو كالوصف مع عدّه من أهلها . وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه ، أو اعتقاد غيره فيه . ويدل عليه قوله تعالى : ( وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بغيرِ هَدًى مِنَ اللَّهِ ؟ ) وفي الحديث : « إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ أَنْزاعاً يَنْزِعُهُ مِنَ النَّاسِ - إِلَى أَنْ قَالَ - اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُساءَ جَهِالٍ فَسَلَّوْا فِتْوَاهُمْ بغيرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا » <sup>(١)</sup> وقوله : « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، أشدّها فتنة على أمتي الذين يقيسون الأمور بآرائهم » <sup>(٢)</sup> الحديث ! فهؤلاء وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علماً ، فليسوا من الراسخين في العلم ، ولا ممن صار لهم كالوصف ؛ وعند ذلك لاحظ لهم في العلم ، فلا اعتراض بهم .

فأما من خلا عن هذه الأوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم ، حسبما نصته الأدلة ؛ وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير . وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « : إن لكل شيء إقبالاً وإدباراً ؛ وإن لهذا الدين إقبالاً وإدباراً ؛ وإن من إقبال هذا الدين ما بعثني الله به ، حتى إن القبيلة لتتفتّنه من عند أسرها ، أو قال آخرها ، حتى لا يكون فيها إلا الفاسق أو الفاسقان ، فهما مقموعان ذليلان إن تكلمّا أو نطقا قُمعا وقهراً واضطهدا » <sup>(٣)</sup> الحديث ! وفي الحديث : « سيأتي

(١) رواه الشيخان والترمذي

(٢) سيقول عنه المؤلف في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد : انه ذكره ابن

عبد البر بسند لم ير ضه - وفي لفظه هناك بعض اختلاف عما هنا

(٣) ذكره في كتاب راموز الحديث (للشيخ احمد ضياء الدين) كما يأتي : لكل شيء

اقبال وادبار ؛ وان من اقبال هذا الدين ان يفقه القيسة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الجاني أو الرجلان ؛ وان من ادبار هذا الدين ان يحفو القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الفقيه او الرجلان فهما مقهوران ذليلان لا يجدان على ذلك اعوانا ولا أنصارا - رواه ابن السني وابو نعيم عن ابي امامة

على أمتي زمان يكثر القراء ، ويقل الفقهاء ، ويقبض العلم ، ويكثر الهرج <sup>(١)</sup> -  
إلى أن قال - ثم يأتي من بعد ذلك زمان يُقرأ القرآن رجالٌ من أمتي لا يجاوز  
تراقيهم ، ثم يأتي من بعد ذلك زمان يجادل المنافق المشرك بمثل ما يقول . وعن علي :  
« يا حملة العلم اعملوا به ، فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله ، وسيكون  
أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم ، تخالف سريرتهم علانيتهم ، ويخالف علمهم  
عملهم ، يتعدون حلقاً يباهي بعضهم بعضاً ؛ حتى إن الرجل ليغضب على جليسه  
أن يجلس إلى غيره ويدعه . أولئك لا تصعد أعمالهم تلك إلى الله عز وجل » . وعن  
ابن مسعود . « كونوا للعلم رعاةً ، ولا تكونوا له رعاةً ، فإنه قد يرعى <sup>(٢)</sup> ولا  
يروى ، وقد يرعى ولا يرعى » وعن أبي الدرداء « لا تكون تقياحتي تكون عالماً ؛  
ولا تكون بالعلم جميلاً حتى تكون به عاملاً . » . وعن الحسن : « العالم الذي وافق  
علمه عمله ؛ ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث ، سمع شيئاً فقال له . » وقال  
الثوري : « العلماء إذا علموا عملوا ؛ فإذا عملوا شغلوا ؛ فإذا شغلوا فقدوا ، فإذا  
فقدوا طلبوا ، فإذا طلبوا هربوا . » وعن الحسن قال : « الذي يفوق الناس في  
العلم جديرٌ أن يفوقهم في العمل » . وعنه في قول الله تعالى : « وَعَلَّمْتُمْ مَالِمَ  
تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ » . قال : عَلَّمْتُمْ فَعَلِمْتُمْ ولم تعملوا ، فوالله ما ذلكم بعلم .  
وقال الثوري « العلم يهتف بالعمل ، فإن أجابه ، وإلا ارتحل » . وهذا تفسير معنى  
كون العلم هو الذي يلجئ إلى العمل . وقال الشعبي : « كنا نستعين على حفظ  
الحديث بالعمل به » ومثله عن وكيع بن الجراح . وعن ابن مسعود : « ليس العلم  
عن كثرة الحديث ، إنما العلم خشية الله . » والآثار في هذا النحو كثيرة

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط والحاكم عن أبي هريرة

(٢) لعلها فانه قد يرعى . وكذلك ما بعدها



وبما ذكره يتبين الجواب عن الإشكال الثاني ، فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون ، وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم ، وإنما هم رواة - والفقه فيما رَوَوْا أمر آخر - أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب . والعياذ بالله .

على أن المثابرة على طلب العلم ، والتفقه فيه ، وعدم الاجتزاء باليسير منه ، يجر إلى العمل به ويلجئ إليه ، كما تقدم بيانه . وهو معنى قول الحسن : « كنا نطلب العلم للدنيا فخرنا إلى الآخرة » وعن معمر أنه قال : كان يقال « من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيرَه إلى الله » . وعن حبيب بن أبي ثابت : طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد . وعن الثوري قال : « كنا نطلب العلم للدنيا فخرنا إلى الآخرة » وهو معنى قوله في كلام آخر : « كنت أغبط الرجل يجتمع حوله ، ويكتب عنه ، فلما ابتليت به وددت أني نجوت منه كفافاً ، لا على ولا لي » وعن أبي الوليد الطيالسي قال : سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول : « طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ماترون » . وقال الحسن : « لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله وما عنده ، فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده . » فهذا أيضاً مما يدل على صحة ما تقدم

( فصل ) ويتصدى النظر هنا في تحقيق هذه المرتبة ، وما هي ؟ والقول في ذلك على الاختصار أنها أمر باطن ، وهو الذي عبر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود ؛ وهو راجع إلى معنى الآية ، وعنه عبر في الحديث في أول ما يُرفع من العلم الخشوع <sup>(١)</sup> . وقال مالك : « ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور

(١) روى في التيسير عن الترمذي حديثاً طويلاً جاء فيه أول علم يرفع من الناس الخشوع

يجمعه الله في القلوب . » وقال أيضا : « الحكمة والعلم نور يهدي به الله من يشاء ، وليس بكثرة المسائل ، ولكن عليه علامة ظاهرة : وهو التجافي عن دار الغرور ، والإجابة إلى دار الخلود . » وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة . وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره . وفي كتاب الاجتهاد منه طرف ، فراجع إن شئت ، وبالله التوفيق

### المقدمة التاسعة

من العلم ماهو من صلب العلم ، ومنه ماهو ملح العلم ، لا من صلبه ، ومنه ماليس من صلبه ولا ملحه . فهذه ثلاثة أقسام

القسم الأول هو الأصل والمعتمد ، والذي عليه مدار الطلب ، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين ، وذلك ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعي . والشرعية المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه . ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها كما قال الله تعالى : ( إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ) . لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين : وهي الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينات ، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها . وهي أصول الشريعة . وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها . وسائر الفروع مستندة إليها . فلا إشكال في أنها علم أصل ، راسخ الأساس ، ثابت الأركان

هذا . وإن كانت وضعية لا عقلية ، فالوضعيات قد تجارى العقلية في إفادة العلم القطعي ، وعلم الشريعة من جهاتها ، إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها ، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة ، عامة ثابتة ، غير زائلة ولا متبدلة ، وحكمة غير محكوم عليها ، وهذه خواص

الكليات العقلية . وأيضا فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود ؛ وهو أمر وضعي ، لا عقلي ؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار ، وارتفع الفرق بينهما .

فإِذَا لهذا القسم <sup>(١)</sup> خواص ثلاث ، بهن يمتاز عن غيره :

إحداها العموم والاطراد ؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكافين على الإطلاق ، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى ؛ فلا عمل يفرض ، ولا حركة ولا سكون يدعى ، إلا والشرعية عليه حاكمة إفرادا وتركيبا . وهو معنى كونها عامة . وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما ، فهو راجع الى عموم ؛ كالعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض ، والمساقاة <sup>(٢)</sup> والصاع في المصراة <sup>(٣)</sup> وأشبه ذلك . فإنها راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها . وهي أمور عامة . فلا خاص في الظاهر إلا وهو عام في الحقيقة . والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك

والثانية الثبوت من غير زوال ؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا ، ولا تخصيصا لعمومها ، ولا تقييدا لإطلاقها ، ولا رفعا لحكم من أحكامها ؛ لا بحسب

#### (١) أصوله وفروعه

(٢) فعموم النهي عن الغرر ، وعدم مسئولية الشخص عن فعل غيره ، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة في الثمن أو الأجرة مثلا ، يشمل بظاهرها هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايرا لحكم العمومات المذكورة ، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حكم ما كان يشملها في الظاهر ، أطلقوا عليها أنها مستتناة وقالوا أنها خاصة . وهي في الحقيقة قواعد كلية أيضا انبنت على أصول من مقاصد الشريعة الثلاث

(٣) أنظر وجه نظمه في هذا السلك مع أنهم قالوا انه حكم تعبدى محض



عموم المكلفين ، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ، ولا حال دون حال ؛ بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع ؛ وما كان شرطا فهو أبدا شرط ؛ وما كان واجبا فهو واجب أبدا ؛ أو مندوبا فمندوب ؛ وهكذا جميع الأحكام . فلا زوال لها ولا تبدل ، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك .

والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه ، بمعنى كونه مفيدا لعمل يترتب عليه مما يليق به . فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل ، أو يصوب نحوه ؛ لازائد على ذلك . ولا تجد في العمل أبدا ما هو حاكم على الشريعة ؛ وإلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوما عليها . وهكذا سر ما يُعد من أنواع العلوم . فإذا كل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم ؛ وقد تبين معناها والبرهان عليها في أثناء هذا الكتاب ؛ والحمد لله .

والقسم الثانى وهو المحدود فى ملح العلم لافى صلبه مالم يكن قطعيا ، ولا راجعا إلى أصل قطعى ، بل إلى ظنى . أو كان راجعا إلى قطعى إلا أنه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص ، أو أكثر من خاصة واحدة ؛ فهو مخيل ، ومما يستفز العقل ببادىء الرأى والنظر الأول ، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ، ولا بمعنى غيره ؛ فإذا كان هكذا صح أن يُعد فى هذا القسم .

فأما تخلف الخاصية الأولى وهو الاطراد والعموم فقادح فى جعله من صلب العلم ؛ لأن عدم الاطراد يقوى جانب الاطراح ، ويُضعف جانب الاعتبار . إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم ، ويقرب به من الأمور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد ؛ فلا يوثق به ولا يبنى عليه .

وأما تخلف الخاصية الثانية وهو الثبوت ، فيأباه صلب العلم وقواعده ؛ فإنه إذا حكم فى قضية ، ثم خالف حكمه الواقع فى القضية فى بعض المواضع أو بعض .

لأحوال ، كان حكمه خطأ وباطلاً ، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق ، أو عم فيما هو خاص ؛ فعدم الناظر الوثوق بحكمه . وذلك معنى خروجه عن صلب العلم .

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكماً ، ومبنياً عليه ، فقادح أيضاً ؛ لأنه إن صح في العقول لم يستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس ، فاستوى مع سائر ما يتفرج به ؛ وإن لم يصح فأحرى في الأطراح ، كمباحث السوفسطائيين ومن نحاً نحوهم .

ولتخلف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ما سواها :

﴿ أحدها ﴾ الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات ، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة ، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود ، وكونها على بعض الهيئات دون بعض ، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل ، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعينة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار ، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة ، وفي الأماكن المعروفة ، وإلى مسجد مخصوص ، إلى أشباه ذلك مما لا تهتدى العتول إليه بوجه ، ولا تطور نحوه ، <sup>(١)</sup> فيأتى بعض الناس فيطرق إليه حكماً يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع ، وجميعها مبنى على ظن <sup>(٢)</sup> وتخمين غير مطرد في بابه ، ولا مبنى عليه عمل ، بل كالتعليل بعد السماع للأمر الشواذ . وربما كان من هذا النوع ما يعد من القسم الثالث ، لجنايته على الشريعة في دعوى

(١) أي لا تحوم جهته من الطور وهو الحوم حول الشيء

(٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبنى على ظني وربما يستفاد منه أن قوله سابقاً إلا أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصاً بما كان مبنياً على قطعي وأنه لو كان ظنيا وانتفى فيه خاصة أو اثر يصح أن يعد من هذا القسم فتأمل

ما ليس لنا به علم ، ولا دليل لنا عليه <sup>(١)</sup> .

والثاني تحمُّل الأخبار والآثار على التزام كفيات لا يلزم مثلها ، ولا يُطلب التزامها ، كالأحاديث المسلسلة التي أتى بها على وجوه ملتزمة في الزمان المتقدم على غير قصد ، فالتزمها المتأخرون بالقصد ، فصار تحمُّلها على ذلك القصد تحريًّا له ، بحيث يتعنى في استخراجها ويبحث عنها بخصوصها ، مع أن ذلك القصد لا ينبني عليه عمل ، وإن صحبها العمل ؛ لأنَّ تخلفه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدح في العمل بمقتضى تلك الأحاديث ، كما في حديث : « الراحمون يرحمهم الرحمن » <sup>(٢)</sup> ، فإنهم التزموا فيه أن يكون أول حديث يسمعه التلميذ من شيخه ، فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه ، وليس <sup>(٣)</sup> بمطرد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها ، حتى يقال إنه مقصود . فطلب مثل ذلك من ملح العلم لا من صلبه

والثالث التأنق <sup>(٤)</sup> في استخراج الحديث من طرق كثيرة ، لا على قصد طلب تواتره ، بل على أن يعدَّ أخذًا له عن شيوخ كثيرة ، ومن جهات شتى ، وإن كان راجعًا إلى الأحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم ، فلاشتغال بهذا من الملح ، لا من صلب العلم . خرج أبو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد

(١) كأنهى عن اتخاذ التماثيل يقولون ان العلة في التحريم خشية ان تجر الى احترامها ثم الى عبادتها لقرب الالف بعبادة الاوثان فلما أيس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها . فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى

(٢) رواه احمد وابو داود والترمذى وقال حسن صحيح وفي رواية يرحمهم الله

(٣) فيكون اتقى فيه الخاصتان المنتفيتان في المثال قبله

(٤) وهو مما انتفى فيه فائدة بناء عمل عليه لانه مادام ذلك راجعا الى كثرة الرواة

فى بعض طبقاتهم فى الحديث لا الى جميع الطبقات حتى يفيد قوة فى الحديث لا يكون فيه فائدة ولا ينبى عليه ترجيح للحديث على غيره



الكناني قال : خرّجت حديثاً واحداً عن النبي ﷺ من مائتي طريق ، أو من نحو مائتي طريق - شك الراوى - قال : فداخلى من ذلك من الفرع غير قليل ، وأعجبتُ بذلك ، فرأيت يحيى بن معين فى المنام ، فقلت له : يا أبا زكريا قد خرّجتُ حديثاً عن النبي ﷺ من مائتي طريق . قال فسكتَ عني ساعة ، ثم قال : أخشى أن يدخل هذا تحت : «أَلَيْسَ كُمُ التَّكَاثُرُ» . وهذا ما قال . وهو صحيح فى الاعتبار ؛ لأنَّ تخريجهُ من طرق يسيرة كافٍ فى المقصود منه ، فصار الزائد على ذلك فضلاً والرابع العلوم المأخوذة من الرؤيا ، مما لا يرجع إلى إشارة ولا نذارة ؛ فإنَّ كثيراً من الناس يستدلّون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقّى منها ، تصرّحاً ، فإنّها وإن كانت صحيحة ، فأصلها الذى هو الرؤيا غير معتبر فى الشريعة فى مثلها<sup>(١)</sup> ، كما فى رؤيا الكنانى المذكورة آنفاً ، فإنَّ ما قال فيها يحيى بن معين صحيح ؛ ولكنه لم نحتاج<sup>(٢)</sup> به حتى عرضناه على العلم فى اليقظة ؛ فصار الاستشهاد به مأخوذاً من اليقظة لا من المنام ؛ وإنما ذكرت الرؤيا تأنيساً . وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا

والخامس المسائل التى يختلف فيها فلا ينبى على الاختلاف فيها فرع على إنما تعد من الملح ، كالمسائل المنبّه عليها قبلُ فى أصول الفقه ؛ ويقع كثير منها فى سائر العلوم ؛ وفى العربية منها كثير ، كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر ، ومسألة الأهم ، ومسألة أشياء ، ومسألة الأصل فى لفظ الاسم ؛ وإن انبنى البحث فيها على أصول مطردة ؛ ولكنها لا فائدة تجنى ثمرة للاختلاف فيها . فهى خارجة عن صلب العلم

(١) أى مثل هذه الاستدلالات فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام وإنما جعلها بشاره للمؤمنين مثلاً

(٢) فهذا من باب الظنى غير المطرد ولا ينبى عليه عمل

والسادس الاستناد إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلمية والعملية ؛ وكثيراً مايجرى مثل هذا لأهل التصوّف في كتبهم ، وفي بيان مقاماتهم ، فينتزعون معاني الأشعار ، ويضعونها للتخلّق بمقتضاها ؛ وهو في الحقيقة من الملح<sup>(١)</sup> ؛ لما في الأشعار الرقيقة من إمالة الطباع ، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب ؛ ولذلك اتخذوه الوعظ ديدناً ، وأدخلوه في أثناء وعظهم ؛ وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فالاستشهاد بالمعنى . فإن كان شرعياً فمقبول ، وإلا فلا

والسابع الاستدلال على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح ، بناء على مجرد تحسين الظن ، لازائد عليه ؛ فإنه ربما تكون أعمالهم حجة ، حسبما هو مذکور في كتاب الاجتهاد ؛ فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يحسن الظن به فهو - عند مايسلم من القوادح - من هذا القسم ؛ لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل ؛ ولكنه ليس من صلب العلم ، لعدم أطراد الصواب في عمله ، ولجواز تغييره فإنما يؤخذ - إن سلم - هذا المأخذ

والثامن كلام أرباب الأحوال<sup>(٢)</sup> من أهل الولاية ، فإن الاستدلال به من قبيل مانحن فيه وذلك أنهم قد أوغلوا في خدمة مولاهم ، حتى أعرضوا عن غيره جملة ، فقال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الأطراح لكل ما سوى الله ، وأعرضوا عن مقتضاه ؛ وشأن من هذا شأنه لا يطيقه الجمهور ؛ وهم إنما يكلمون به الجمهور . وهو وإن كان حقاً ففي رتبته ، لا مطلقاً ؛ لأنه يصير - في حق الأكثر - من الحرج أو تكليف مالا يطاق ، بل ربما ذموا بإطلاق ما ليس بمذموم إلا على وجه دون وجه ، وفي حال دون حال ؛ فصار أخذه بإطلاق موقفاً

(١) لأنها ليست قطعية ولا مبنية على قطعى غالباً ولا هي مطردة عامة

(٢) وهو مما انتهى فيه الأطراد. وأخذ كلامهم على الأطراد والاطلاق موقع في

مفسده الحرج أو تكليف مالا يطاق. فالبحت في كلامهم وشرحه من الملح

في مفسدة ، بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم ، وإنما هو من مُلحه ومستحسناته

والتاسع حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده ، حتى تحصل الفتيا في أحدها بقاعدة الآخر ، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي ؛ كما يحكى عن الفراء النحوى أنه قال : من برع في علم واحد سهل عليه كل علم . فقال له محمد بن الحسن القاضى - وكان حاضرا في مجلسه ذلك ، وكان ابن خالة الفراء - : فأنت قد برعت في علمك ، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك ! ما تقول فيمن سها في صلاته ثم سجد لسهوه فسها في سجود أيضا ؟ قال الفراء : لا شيء عليه . قل : وكيف ؟ قال : لأن التصغير عندنا لا يصغر ؛ فكذلك السهوى في سجود السهولا يسجدله ، لأنه بمنزلة تصغير التصغير ؛ فالسجود للسهو هو جبر للصلاة ، والجبر لا يجبر ، كما أن التصغير لا يصغر . فقال القاضى ما حسبت أن النساء يلدن مثلك فأنت ترى ما فى الجمع بين التصغير والسهو فى الصلاة من الضعف ؛ إذ لا يجمعهما فى المعنى أصل حقيقى فيعتبر أحدهما بالآخر . فلو جمعهما أصل واحد لم يكن من هذا الباب ؛ كمسألة الكسائى مع أبى يوسف القاضى بحضرة الرشيد روى أن أبى يوسف دخل على الرشيد ، والكسائى يداعبه ويمارحه ، فقال له أبو يوسف : هذا الكوفى قد استفرغك وغلب عليك . فقال : يا أبى يوسف إنه ليأتينى بأشياء يشتمل عليها قلبى . فأقبل الكسائى على أبى يوسف ؛ فقال يا أبى يوسف ! هل لك فى مسألة ؟ فقال نحو أم فقه ؟ قال : بل فقه . فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال : تلقى على أبى يوسف فقه ؟ قال نعم . قال يا أبى يوسف ما تتوارى فى رجل قال لامرأته أنت طالق أن دخلت الدار وفتح أن ؟ قال : إذا دخلت طلقت ، قال أخطأت يا أبى يوسف ، فضحك الرشيد ثم قال : كيف الصواب ؟ قال : إذا قال أن فقد وجب الفعل ووقع الطلاق ، وإن قال إن فلم يجب ولم يقع الطلاق ، قال فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتى الكسائى ؛ فهذه



المسألة جارية على أصل لغوى لا بد من البناء عليه في العلمين  
فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها ، حتى يكون على بينة فيما يأتي من العلوم  
ويذر ؛ فإن كثيرا منها يستفز الناظر استسحانها ببادي الرأي ، فيقطع فيها عمره ،  
وليس وراءها ما يتخذ معتمدا في عمل ولا اعتقاد ، فيخيب في طلب العلم  
سعيه . والله الوافي

ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ما حدّثناه بعضُ الشيوخ : أن أبا العباس  
ابن البناء سئل ف قيل له : لم تعمل إن في هذان من قوله تعالى : (إِنَّ هَذَا أَنْ كَسَاهُ رَنَ)  
الآية ؟ فقال في الجواب : لَمَّا لم يؤثر القول في المقول ، لم يؤثر العامل في المفعول . فقال  
السائل : يا سيدي ؛ وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيئين ؟ فقال  
له المجيب : يا هذا ؛ إنما جئتكَ بنُواة يحسن رونقها ، فأنت تريد أن تحكها بين يديك ثم  
تطلب منها ذلك الرنق . أو كلاما هذا معناه . فهذا الجواب فيه ما ترى . وبعرضه  
على العقل يتبين ما بينه وبين ما هو من صلب العلم

والقسم الثالث وهو ما ليس من الصلب ، ولا من الملح ، ما لم يرجع إلى أصل  
قطعي ولا ظني ، وإنما شأنه أن يكرّ على أصله أو على غيره بالإبطال ، مما صح كونه من  
العلوم المعتمدة ، والقواعد المرجوع إليها ، في الأعمال والاعتقادات ، أو كان  
منهضا إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة . فهذا ليس بعلم ؛ لأنه يرجع  
على أصله بالإبطال ؛ فهو غير ثابت ، ولا حاكم ، ولا مطرد أيضا ، ولا هو من مُلحه ،  
لأن الملح هي التي تستحسنها العقول ، وتستملحها النفوس ؛ إذ ليس يصحبها  
منقّر ، ولا هي مما تعادى العلوم ، لأنها ذات أصل مبنى عليه في الجملة . بخلاف هذا  
القسم فإنه ليس فيه شيء من ذلك

هذا وإن مال يقوم فاستحسنوه وطلبوه فليشبه عارضة ، واشتبا. بينه وبين  
ما قبله ، فربما عده الأغبياء مبنيا على أصل ، فما لوا إليه من ذلك الوجه ، وحققيقة

أصله وهمٌ وتخييلٌ لا حقيقة له ؛ مع ما يضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء ، كالأغراب باستجلاب غير المعهود ، والجمعية بإدراك ما لم يدركه الراسخون ، والتبجح بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص ، وأنهم من الخواص ... وأشباه ذلك مما لا يحصل منه مطلوب ، ولا يحور منه صاحبه إلا بالافتضاح عند الامتحان ، حسبما بينه الغزالي وابن العربي ومن تعرض لبيان ذلك من غيرها

ومثال هذا القسم ما انتحلّه الباطنية في كتاب الله ، من إخرجه عن ظاهره ؛ وأنّ المقصود وراء هذا الظاهر ، ولا سبيل إلى نيّله بعقل ولا نظر ؛ وإنما يُنال من الإمام المعصوم تقليد ذلك الإمام . واستنادُهم - في جملة من دعاويهم - إلى علم الحروف ، وعلم النجوم ، ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع ، فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما دّعاؤه الباطنية ، حتى آل ذلك إلى ما لا يُعقل على حال ، فضلا عن غير ذاك . ويشمل هذا القسم ما ينتحلّه أهل السفسطة والمتحكّمون . وكل ذلك ليس له أصل ينبئ عليه ، ولا مرة تجنى منه ، فلا تعلق به بوجه

( فصل ) وقد يعرض للقسم الأول أن يعدّ من الثاني . ويتصور ذلك في خلط بعض العلوم ببعض ؛ كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلا ، فيرجع إلى تقريرها مسألة - كما يقررها النحوي - لا مقدّمة مسلّمة ؛ ثم يردّ مسألته الفقهية إليها . والذي كان من شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليها ؛ فلما لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها ، وفي تصحيحها ، وضبطها ، والاستدلال عليها ، كما يفعله النحوي صار الإتيان بذلك فضلا غير محتاج إليه . وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية ، فمن حقّه أن يأتي بها مسلّمة ليفرّع عليها في علمه . فإن أخذ يسط القول فيها كما يفعله العددي في علم العدد ، كان فضلا معدودا من الملح إن عدّ منها . وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضا

ويعرض أيضا للقسم الأول أن يصير من الثالث . ويتصور ذلك فيمن يتبجح  
بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها ، أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله  
إلا صغارها ، على ضد التربية المشروعة . فمثل هذا يقع في مصائب ، ومن أجلها قال  
على رضى الله عنه : « حدثوا الناس بما يفهمون . أتحبون أن يكذب الله ورسوله ؟ »  
وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين ، حسبما هو مذکور في موضعه من هذا  
الكتاب . وإذا عرض للقسم الأول أن يعد من الثالث ، فأولى أن يعرض للثاني أن  
يعد من الثالث ، لأنه أقرب إليه من الأول . فلا يصح للعالم في التربية العلمية إلا  
المحافظة على هذه المعاني وإلا لم يكن مرئيا ، واحتاج هو إلى عالم يربيّه  
ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظرمفيد أو مستفيد ،  
حتى يكون ريان من علم الشريعة ، أصولها وفروعها ، منقولها ومعقولها ، غير مخلد إلى  
التقليد والتعصب للمذهب ، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع  
فيه فتنة بالعرض ، وإن كان حكمة بالذات . والله الموفق للصواب

### المقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون  
متبوعا ، ويتأخر العقل فيكون تابعا ، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر  
ما يسرّحه النقل . والدليل على ذلك أمور :  
الأول أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل ، لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة ،  
لأن الفرض أنه حد له حدا ، فإذا جاز تعدّيه صار الحد غير مفيد . وذلك في  
الشريعة باطل . فما أدى إليه مثله

والثاني ما تبين في علم الكلام والأصول ، من أن العقل لا يحسن ولا يقبح ،  
ولو فرضناه متعديا لما حده الشرع ، لكان محسنا ومقبحا . هذا خلف



والثالث أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل ؛ وهذا محال باطل .  
 وبيان ذلك : أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم ، وأقوالهم ،  
 واعتقاداتهم ؛ وهو جملة ماتضمنته . فإن جاز للعقل تعدى حدٍّ واحد ، جاز له  
 تعدى جميع الحدود ؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله ؛ وتعدى حد واحد هو معنى  
 إبطاله ، أى ليس هذا الحد بصحيح ؛ وإن جاز إبطال واحد ؛ جاز إبطال  
 السائر ، وهذا لا يقول به أحد ، لظهور محاله  
 فان قيل هذا مشكل من أوجه :

الأول أن هذا الرأي هو رأى الظاهرية ، لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من  
 غير زيادة ولا نقصان . وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة ؛ ويتضمن نفي القياس الذى  
 اتفق الأئمة ولون عليه

والثانى أنه قد ثبت للعقل التخصيص حسب ذكره الأصوليون فى نحو :  
 ( والله على كل شيء قدير ) و ( على كل شيء وكيل ) و ( خالق كل شيء ) ،  
 وهو نقص من مقتضى العموم ؛ فلتعجز الزيادة ؛ لأنها بمعناه ، <sup>(١)</sup> ولأن الوقوف

(١) فى أن كلا منهما تصرف ؛ ومن له النقص له الزيادة هكذا يفهم هذا الاستدلال  
 مجملاً حتى يكون للدليل بعده فائدة جديدة وهي أنها يشتركان فى المعنى الخاص  
 المطلوب بناء الاشكال عليه فى قوله ولما لم يعد الخ الا ان تكون الواو فى قوله ولان  
 زائدة فى النسخ . ثم يبقى النظر فى أن أصل الدعوى هي تعدى حد الشرع وأبطاله  
 بالعقل سواء فى ذلك النقص والزيادة وعليه فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما  
 يقتضيه العموم تعدياً أيضاً يعترض به ويقول ان ماصلته هنا ينافيه اصل آخر وهو  
 تخصيص العقل لانه نقص ثم يبنى على تخصيص العقل وكونه نقصاً مما حده الشرع  
 الاشكال بالزيادة على الطريق الذى قرره كما راعى الاشكال بالزيادة والنقص فى  
 الاشكال الثالث . وقد وجه همته فى الجواب عن الاشكال الثانى الى طرف النقص  
 فأبطاله ، ثم قال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضى أنه راعى الاعتراض بالنقص  
 مدحجاً فى قوله وهو نقص يعنى وهذا اشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتعجز الزيادة

دون حد النقل كالمجاوز له ، فكلاهما إبطال للحد على زعمك . فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة ؛ ولما لم يُعدّ هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر

والثالث أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء ؛ وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص ، صحّ تحكيم ذلك المعنى في النص ، بالتخصيص له ، والزيادة عليه . ومثلوا ذلك بقوله عليه السلام : « لا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضَبَان » ، فمنعوا - لأجل معنى التشويش - القضاء مع جميع المشوشات ، وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب . فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف ؛ وذلك خلاف ما أصلت . وبالجملة فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا ، إنكار للمعلوم في أصول الفقه

فالجواب أن ما ذكرت لا إشكال فيه على ما تقرر .

أما الأول فليس القياس <sup>(١)</sup> من تصرفات العقول محضا ؛ وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة ، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد . وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس . فإننا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالانصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع ، وأمر بها ، ونبهه النبي ﷺ على العمل بها ، فأين استقلال العقل بذلك ؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية ، يجري بمقدار ما أجرتة ، ويقف حيث وقفته

وأما الثاني فسيأتي في باب العموم والخصوص - إن شاء الله - أن الأدلة المنفصلة لا تخصص ؛ وإن سلم أنها تخصص ، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره ؛ بل هي مبيّنة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب ،

(١) تأمل لتأخذ جواب أصل الاشكال الأول لانه أوسع من انكار القياس.

الذي تصدى للجواب عنه صراحة اي فالعقل تابع للدلالة وخادم لها وهو مأندعيه

بأدلة شرعية دلت على ذلك ؛ فالعقل مثلها . فقلوه : ( والله على كل شيء قدير )  
 خصصه العقل بمعنى أنه لم يُرد في العموم دخول ذات الباري وصفاته ، لأن ذلك  
 محال<sup>(١)</sup> ؛ بل المراد جميع ما عدا ذلك ؛ فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه .  
 وإذا كان كذلك لم يصح قياس المجاوزة عليه

وأما الثالث فإن الحاق كل مشوش بالغضب من باب القياس ؛ وإلحاق  
 المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغ . وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب  
 ليسير فليس من تحكيم العقل ؛ بل من فهم معنى التشويش . ومعلوم أن الغضب  
 ليسير غير مشوش ؛ فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب  
 هكذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى ، وأن مطلق الغضب يتناوله  
 اللفظ ، لكن خصصه المعنى . والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص ؛ فإن  
 لفظ غضبان وزنه فعلان ، وفعلان في أسماء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتق  
 منه . فغضبان إنما يستعمل في الممتلئ غضبا ؛ كريان في الممتلئ ريا ، وعطشان  
 في الممتلئ عطشا ، وأشباه ذلك ؛ لا أنه يستعمل في مطلق ما اشتق منه . فكان  
 الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلئ غضبا ، حتى كأنه قال : لا يقضى القاذي وهو  
 شديد الغضب ، أو ممتلئ من الغضب . وهذا هو المشوش . فخرج المعنى عن  
 كونه مخصصا ، وصار خروج يسير الغضب عن النهي بتمتضي اللفظ ، لا بحكم  
 المعنى ؛ وقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا تجاوز للعقل إذا

(١) ودل الاستقراء للشريعة على أنها لا تصادم العقل بقلب الحقائق وجعل المحال  
 جائزا أو واجبا وبذلك يكون العقل آخذا تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره .  
 أما مجرد قياس العقل على الأدلة الشرعية بدون هذه المقدمة فانه تسليم للاشكال  
 ونقض للاصل الذي أصله في المسألة فتأمل



وعلى كل تقدير ، فالعقل لا يحكم على النقل في أمثال هذه الأشياء . وبذلك ظهرت صحة ما تقدم

### المقدمة الحادية عشرة

لما ثبت أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبى عليه عمل ، صار ذلك منحصرا فيما دلت عليه الأدلة الشرعية ؛ فما اقتضته فهو العلم الذى يُطلب من المكلف أن يعلمه فى الجملة . وهذا ظاهر . غير أن الشأن إنما هو فى حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعى . وهذا مذكور فى كتاب الأدلة الشرعية ، حسب ما يأتى إن شاء الله

### المقدمة الثانية عشرة

من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذُه عن أهله المتحققين<sup>(١)</sup> به على الكمال والتمام . وذلك أن الله خلق الانسان لا يعلم شيئا ، ثم علمه وبصره ، وهداه طرق مصلحته فى الحياة الدنيا . غير أن ما علمه من ذلك على ضربين : ضرب منها ضرورى ، داخل عليه من غير علم : من أين ؟ ولا كيف ؟ بل هو مغروز فيه من أصل الخلقة ، كالتقاه الشدى ومصه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا - هذا من المحسوسات . وكعلمه بوجوده ، وأن النقيضين لا يجتمعان - من جملة المعقولات ؛ وضرب منها بوساطة التعليم ، شعر بذلك أولا ؛ كوجوه التصرفات الضرورية ، نحو محاكاة الأصوات ، والنطق بالكلمات ، ومعرفة أسماء الأشياء - فى المحسوسات ، وكالعلوم النظرية التى للعقل فى تحصيلها بحال ونظر - فى المعقولات

وكلاهما من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصر ؛ فلا بد من معلم فيها . وإن

(١) يأتى شرح التحقق بعد

كان الناس قد اختلفوا : هل يمكن حصول العلم دون معلم أم لا ؟ فالإمكان مسلم ، ولكن الواقع في مجارى العادات أن لا بد من المعلم . وهو متفق عليه في الجملة ، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل ، كاختلاف جمهور الأمة والإمامية . وهم الذين يشترطون المعصوم - والحق مع السواد الأعظم الذي لا يشترط العصمة ، من جهة أنها مختصة بالأنبياء عليهم السلام ، ومع ذلك فهم مقررون بافتقار الجاهل إلى المعلم ، علماً كان المعلم أو عملاً . واتفاق الناس على ذلك في الوقوع ، وجريان العادة به كاف في أنه لا بد منه . وقد قالوا : « إن العلم كان في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، وصارت مفاتيحه بأيدي الرجال » . وهذا الكلام يقضى بأن لا بد في تحصيله من الرجال ؛ إذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم . وأصل هذا في الصحيح : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبضه بقبض العلماء <sup>(١)</sup> » الحديث ، فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتيحه بلا شك .

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلا ممن تحقق به . وهذا أيضاً واضح في نفسه ، وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء ؛ إذ من شروطهم في العالم ، بأي علم اتفق ، أن يكون عارفاً بأصوله وما يبنى عليه ذلك العلم ، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه ، عارفاً بما يلزم عنه ، قائماً على دفع الشبه الواردة عليه فيه . فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه ، وعرضنا أئمة السلف الصالح في العلوم الشرعية ، وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال ؛

غير أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ ألبتة . لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبني بعضها على بعض اشتبهت . وربما تُصور تفرعها على أصول <sup>(٢)</sup>

(١) تقدم في المقدمة الثامنة

(٢) ذكر صوراً ثلاثة: أحدها فرع يبنى على فرع مبنى على أصل فيهم أن كلا

مختلفة في العلم الواحد فأشككت ، أو خفي فيها الرجوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيث خفيت عليه - وهي في نفس الأمر على غير ذلك ، أو تعارضت وجوه الشبه فتشابه الأمر ، فيذهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح ، وأشبه ذلك . فلا يتدح في كونه عالما ، ولا يضر في كونه إماما مقتدى به . فإن قصر عن استيفاء الشروط ، نقص عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان ؛ فلا يستحق الرتبة الكمالية ما لم يكمل ما نقص

( فصل ) وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تتفق مع ما تقدم ، وإن خالفها في النظر<sup>(١)</sup> . وهي ثلاث :

( إحداهما ) العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقا لفعله . فإن كان مخالفا له فليس بأهل لأن يؤخذ عنه ، ولا أن يقتدى به في علم . وهذا المعنى مبين على الكمال في كتاب الاجتهاد والحمد لله

( والثانية ) أن يكون ممن رباه الشيوخ في ذلك العلم ، لأخذه عنهم ، وملازمته لهم ؛ فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا به من ذلك . وهكذا كان شأن السلف الصالح :

فأول ذلك ملازمة الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله ﷺ ، وأخذهم بأقواله

من الفرعين له أصل خاص به فيشكل عليه الأمر فيهمل الاستنباط ويقف ، وقد لا يهتدى في بعض الفروع إلى أصل يرجعها إليه فيقف ويهمل الاستنباط ، وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين ويذهب عن العالم الأرجح من وجوه الترجيح فيأخذ بالرجوع في الواقع أو يقف . والتمثيل للثلاثة لا يخفى عليك وكلها لا تضر في كونه إماما ، فقد توقف مالك كثيرا ورجع عما ترجح عنده أولا كثيرا لاحد الأسباب السالفة

(١) لأن بعضها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية وبعضها مرتب عليه وهي الأولى فهي تتفق مع الشروط المتقدمة من حيث حصول كل وان اختلفت في الاعتبار



وأفعاله ، واعتمادهم على ما يرد منه ، كائنًا ما كان ، وعلى أى وجه صدر • فهم <sup>(١)</sup> - فهموا مغزى ما أراد به أو لا - ، حتى علموا وتيقنوا أنه الحق الذى لا يُعارض ، والحكمة التى لا ينكسر قانونها ، ولا يحوم النقص حول رحى كمالها • وإنما ذلك بكثرة الملازمة ، وشدة المثابرة • وتأمل قصة عمر بن الخطاب فى صلح الحديبية ، <sup>(٢)</sup> حيث قال : يا رسول الله ! ألسنا على حق ، وهم على باطل ؟ قال : بلى - قال : أليس قتلانا فى الجنة وقتلهم فى النار ؟ قال : بلى - قال : فقيم نعطى الدِّينِيَّةَ فى ديننا ، ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم ؟ قال : يا ابن الخطاب ! إني رسول الله ، ولم يضيعنى الله أبدًا - فانطلق عمر ولم يصبر ، متغيظًا ، فأتى أبا بكر فقال له مثل ذلك • فقال أبو بكر : إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبدًا • - قال - فنزل القرآن على رسول الله ﷺ بالفتح ، فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه ، فقال يا رسول الله ! أو فتح هو ؟ قال : نعم - فطابت نفسه ورجع

فهذا من فوائد الملازمة ، والانقياد للعلماء ، والصبر عليهم فى مواطن الإِشْكَال ، حتى لاح البرهان للعيان • وفيه قال سهل بن حنيف يومَ صِفِّينَ : « أيها الناس ! اتهموا رأيكم ، والله لقد رأيتنى يوم أبى جندل ولو أنى أستطيع أن أردد أمر رسول الله ﷺ لرددته <sup>(٣)</sup> » وإنما قال ذلك لما عرض لهم فيه من الإِشْكَال

(١) لعل قوله ( فهم ) زائد أو محرف عن لفظ منه . وعليه يتعين أن يكون الشاهد فى قصة عمر بدليل سائر المقدمات التى منها قوله وفيه قال - سهل بن حنيف وقوله والانقياد للعلماء والصبر عليهم فى مواطن الاشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم إلخ وبه يتنظم اقام كله ويأخذ بعضه بحجز بعض فالامر لم يشكل على أبى بكر بل على عمر ولكنه صبر حتى لاح البرهان

(٢) ضمن حديث طويل ذكره فى التيسير عن البخارى وأبى داود

(٣) أخرجه البخارى يا أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم لقد رأيتنى يوم أبى جندل إلخ

لا بد للعلم من معلم ، ولا بد في المعلم أن يكون متحققاً بالعلم ٩٥

وإنما نزلت سورة الفتح بعد ما خالطهم الحزن والكآبة لشدة الإيصال عليهم ، والتباس الأمر ، ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن ، فزال الإيصال والالتباس

وضار مثل ذلك أصلاً لمن بعدهم ، فالتزم التابعون في الصحابة سيرتهم مع النبي ﷺ حتى فقهوا ، ونالوا ذروة الكمال في العلوم الشرعية . وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر في الناس إلا أخذ عنه إلا وله قدوة اشتهر في قرنه بمثل ذلك . وقلماً وجدت فرقة زائغة ، ولا أحد مخالف للسنة ، إلا وهو مفارق لهذا الوصف . وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري ، وأنه لم يلزم الأخذ عن الشيوخ ، ولا تأدب بأدابهم . وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالائمة الأربعة وأشباههم

(والثالثة) الاقتداء بمن أخذ عنه<sup>(١)</sup> ، والتأدب بأدبه ، كما علمت من اقتداء الصحابة بالنبي ﷺ ، واقتداء التابعين بالصحابة ، وهكذا في كل قرن . وبهذا الوصف امتاز مالك عن أغرابه أعني بشدة الاتصاف به ، وإلا فالجميع ممن يهتدى به في الدين كذلك كانوا ، ولكن مالكا اشتهر بالمبالغة في هذا المعنى . فلما ترك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها ، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند التارك ، أصله اتباع الهوى . ولهذا المعنى تقرير في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

وسيد كره المؤلف في المسألة الثالثة من احكام السؤال والجواب في الجزء الرابع - مختلفا عن روايته هنا وعن رواية البخارى ايضا

(١) أخص من الأمانة الاولى لأن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض العمل بما علم وقد يؤخذ من وصفه لما لك بميزته عن أغرابه المجتهدين في هذه الامارة أنه لا يلزم من العمل بما علم أن يكون مقتديا بمن أخذ عنه ، بل يغلب عليه العمل بما يراه باجتهاده وان لم يظهر عليه التأسي بنوع آداب استاذه فتكون أمانة مستقلة

(فصل) وإذا ثبت أنه لا بدّ من أخذ العلم عن أعلى فلذلك طريقان :  
 (أحدهما) المشافهة . وهي أنفع الطريقتين وأسلمهما ، لوجهين . الأول خاصية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم ، يشهدا كل من زاول العلم والعلماء ؛ فكم من مسألة يقرأها المتعلم في كتاب ، ويحفظها ويردّها على قلبه فلا يفهمها ، فإذا ألقاها إليه المعلم فهمها بغتة ، وحصل له العلم بها بالحضرة . وهذا الفهم يحصل إما بأمر عادي من قرائن أحوال ، وإيضاح موضع إشكال لم يخطر للمتعلم ببال ، وقد يحصل بأمر غير معتاد ، ولكن بأمر يهبه الله له تعلم عند مثوله بين يدي المعلم ظاهر الفقر بادي الحاجة إلى ما يلقي إليه . وهذا ليس ينكر . فقد نبه عليه الحديث الذي جاء : « أن الصحابة أنكروا أنفسهم عند مامات رسول الله ﷺ » ، وحديث حنظلة الأسيدي ، حين شنكا إلى رسول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يرضونها ، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم . فقال رسول الله ﷺ : « لو أنكم تكونون كما تكونون عندي لأظلتكم الملائكة بأجنحتها <sup>(١)</sup> » وقد قال عمر بن الخطاب : « وافقت ربي في ثلاث » وهي من فوائد مجالسة العلماء ؛ إذ يفتح للمتعلم بين أيديهم ما لا يفتح له دونهم ، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقوا في متابعة معلمهم ، وتأديبهم معه ، واقتدائهم به . فهذا الطريق نافع على كل تقدير . وقد كان المتقدمون لا يكتب منهم إلا القليل ، وكانوا يكرهون ذلك ؛ وقد كرهه مالك <sup>(٢)</sup> فقليل له فما صنع ؟ قال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكي عن عمر بن الخطاب كراهية الكتابة . وإنما ترخص الناس في ذلك عند ما حدث النسيان ، وخيف على الشريعة الاندراس

(١) أخرجه مسلم والترمذي

(٢) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا يعني ما يفهم به فلعله يتغير رأيي . فتذهب الكتابة إلى الاقطار قبل أن يستقر الحكم فيحصل للناس بذلك ضرر والا فقد دون الموطأ



( الطريق الثاني ) مطالعة كتب المصنّفين ، ومدوّني الدواوين . وهو أيضا نافع في بابه بشرطين

(الأول) أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ، ومعرفة اصطلاحات أهله ، ما يتم له به النظر في الكتب . وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء ، أو ما هو راجع اليه ؛ وهو معنى قول من قال : « كان العلم في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، ومفاتيحه بأيدي الرجال . » والكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئا ، دون فتح العلماء . وهو مشاهد معتاد

(والشرط الثاني) أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد ، فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين . وأصل ذلك التجربة والخبر : أما التجربة فهو أمر مشاهد في أي علم كان ؛ فالتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما ما بلغه المتقدم . وحسبك من ذلك أهل كل علم على أونظري . فأعمال المتقدمين - في إصلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المتأخرين ؛ وعلومهم في التحقيق أقعد . فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين ؛ والتابعون ليسوا كتابعيهم ؛ وهكذا إلى الآن . ومن طالع سيرهم ، وأقوالهم ، وحكاياتهم ، أبصر العجب في هذا المعنى . وأما الخبر ففي الحديث : « خيرُ القرون قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم <sup>(١)</sup> . » وفي هذا إشارة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك . وروى عن النبي ﷺ : « أول دينكم نبوة ورحمة ، ثم ملك ورحمة ، ثم ملك وجبرية ، ثم ملك عضوض <sup>(٢)</sup> » ولا يكون هذا إلا مع قلة الخير ، وتكاثر الشر شيئا بعد شيء .

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٢) قال المؤلف في كتاب الاعتصام ( ج ٢ - ص ٢٥١ ) ما يأتي : وروى في استحلال الزنا حديث رواه ابراهيم الحربي عن ابي ثعلبة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ( أول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض تستحل فيه الحر والحز ) اهـ ولم يذكر منزلته من الصحة

ويندرج ما نحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال : « ليس عامٌ إلا الذي بعده شرٌّ منه . لا أقول عامٌ أمطرٌ من عام ، ولا عامٌ أخصبٌ من عام ، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير ، ولكن ذهاب خياركم وعلماؤكم ، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم ، فيهدم الإسلام ويُثلم » ومعناه موجود في الصحيح في قوله : « ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم ، فيبقى ناس جهال يُستفتون فيفتون برأيهم ، فيضلون ويضلون <sup>(١)</sup> » وقال عليه السلام : « إن الإسلام بدأ غريباً ، وسيعود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : من الغرباء ؟ قال : النُّزَّاع من القبائل <sup>(٢)</sup> » وفي رواية : « قيل : ومن الغرباء ؟ يارسول الله ! قال : الذين يصلحون عند فساد الناس <sup>(٣)</sup> » وعن أبي إدريس الخولاني : « إن للإسلام عُرَى يتعلق الناس بها ، وإنها تمتلخ عروة عروة » وعن بعضهم : « تذهب السنة سنةً ، سنةً ، كما يذهب الجبل قوةً قوةً » وتلا أبوهريرة قوله تعالى : ( إِذَا جَاء نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ) الآية . ثم قال : والذي نفسي بيده أيخرجن من دين الله أفواجاً ، كما دخلوا فيه أفواجاً . وعن عبد الله قال : « أتدرون كيف ينقص الإسلام ؟ » قالوا نعم ، كما ينقص صبغ الثوب ، وكما ينقص سمن الدابة . فقال عبد الله : « ذلك منه » ولما نزل قوله تعالى : ( الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ) بكى عمر ، فقال عليه والسلام . « ما يبكيك ؟ » قال : يارسول الله ! إنا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كمل فلم يكمل شيء قط إلا نقص . فقال عليه السلام : « صدقت » <sup>(٤)</sup> والأخبار هنا كثيرة . وهي تدل على نقص الدين والدنيا . وأعظم ذلك العلم . فهو إذاً في نقص بلا شك .

(١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة

(٢) رواه مسلم

(٣) رواه الطبراني وأبو نصر في الإبانة عن جابر بن سنان - اه من هامش الاعتصام

ورواه الطبراني بلفظ الذين يصلحون إذا فسد الناس . ذكر ذلك في مجمع الزوائد

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة عن عنترة اه من الالموسى ( ج ٢ - ص ٢٤٨ )

فلذلك صارت كتب المتقدمين، وكلامهم، وسيرهم، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أى نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة، الذى هو العروة الوثقى، والوزر الأحمى \* وبالله تعالى التوفيق

### المقدمة الثالثة عشرة

كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فلا يخلو إما أن يجرى به العمل على مجارى العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أولاً. فإن جرى فذلك الأصل صحيح؛ وإلا فلا.

وبيانه أن العلم المطلوب إنما يُراد - بالفرض - لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلف، كانت الأعمال قلبيةً، أو لسانيةً، أو من أعمال الجوارح. فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلف، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه؛ وإلا لم يكن بالنسبة إليه علماً، لتخلفه؛ وذلك فاسد؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً

ومثاله في علم الشريعة الذى نحن في تأصيل أصوله أنه قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ؛ وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق؛ وأُلحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذا كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرده، ولا استقام بحسبها في العادة، فليس بأصل يُعتمد عليه، ولا قاعدة يُستند إليها ويقع ذلك في فهم الأقوال، ومجارى<sup>(١)</sup> الأساليب والدخول في الأعمال. فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى

(١) معطوف على الأقوال. والأول معناه أن القول في ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقته أو لحقته يختلف الفهم فيه بين صحيح وغيره. أما الفهم في مجارى الأساليب فإنه ينظر فيه إلى أن فهمه على صحته يقتضى التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق



المؤمنين سبيلاً) إن حمل على أنه إخبار، لم يستمر مخبره؛ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأسره وإذلاله. فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرده عليه. وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يحمل<sup>(١)</sup>؛ ومثله قوله تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) إن حمل على أنه تقرير حكم شرعي استمر وحصلت الفائدة؛ وإن حمل على أنه إخبار بشأن

(١) كتب بعض الفضلاء في التعليق على هذا الموضع انه يجوز بقاء الآية على معنى الخبر، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الايمان الراسخ من الاستعداد والاتحاد والثبات. وقال ان التاريخ يشهد بأن المسلمين لا يغلبون على امرهم ماداموا كذلك

ولكن هذا يقتضى امورا قد لا تسلم : منهم ما انهم يعطون من ذلك ما لم يعطه النبي صلى الله عليه واصحابه في حياته وانت تعلم ما حصل لهم في مكة وانفرادهم في شعب ابى طالب واذلال الكثير منهم وهجرتهم الى الحبشة وغيرها ، ومنها أن تاريخ الحروب الصليبية - وكان في عز الاسلام واستمر قرونا - كان الامر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم الخ) لا تدل على المعنى الذى يراد تحمله هذه الآية . وما فى هذه الآية الاخير - قد اعطيه عليه السلام واصحابه فى حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم لان تمكين الدين وتبديل الخوف أمناً لا يلزمه كل ما يراد من الآية الأولى باعتبار المعنى الذى يراد تحميلها اياه وأنت ترى أن آية - الوعد قيدت الايمان بعمل الصالحات. بخلاف الآية المذكورة - فليس فيها الا مجرد الايمان المقابل للكفر على خلاف آيات الوعد فى القرآن فانها مقيدة - بعمل الصالحات ولا يخفى أن مجرد الايمان كاف فى تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم فى العقود وغيرها فيكون هو الذى ينبغى تنزيل الآية عليه

كل أصل لا يستقيم مع الأصول الشرعية ، أو القواعد العقلية ، لا يعتمد عليه ١٠١

الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة<sup>(١)</sup> على ما علم قبل الآية .  
وأما مجازي الأساليب فمثل قوله : ( لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا ) الخ . فهذه صيغة عموم تقتضي بظاهرها دخول كل مطعوم ، وأنه لأجناح في استعماله بذلك الشرط ، ومن جماته الخمر ؛ لكن هذا الظاهر يفسد جريان<sup>(٢)</sup> الفهم في الأسلوب ، مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر ؛ لأن الله تعالى لما حرم الخمر قال : ( لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا ) فكان هذا نقضاً للتحريم ، فاجتمع الإذن والنهي معاً ، فلا يمكن للمكلف امتثال

ومن هنا خطأ عمر بن الخطاب من تأول في الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من التحريم في الخمر ، وقار له : إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله<sup>(٣)</sup> . إذ لا يصح أن يقال للمكلف : « اجتنب كذا » ويؤكد النهي بما يقتضي التشديد فيه جداً ، ثم

(١) لم يقل لم يستمر لان الاستمرار حاصل على كلا الفهمين غايته أنه على الفهم الثاني لم توجد فيه فائدة زائدة لأنه يكون مجرد اخبار بمجرى العادة المعروفة للناس بدون هذه الآية . فلتحقق الفائدة يلزم ان يكون إنشاء لتقرير ما جرت به العادة حكماً شرعياً يرجع اليه في تقرير النفقات وغيره الا أنه يبقى الكلام في التمثيل به لما ذكره ، فانه بصدد التمثيل لما يقتضي تخلف خبر الله ورسوله ، أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق ، أو بما فيه حرج زائد عن المعتاد ، وليس في هذا واحد من هذه الثلاثة ، بل شيء آخر وهو انه لم يفد فائدة جديدة فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر

الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة لم تكن معروفة ثم فرع عليه هذا المثال لكان ظاهراً  
(٢) لأن آية تحريم الخمر السابقة في نفس الموضوع تقتضي تحريم الخمر نصاً وهذا الظاهر ينافيها فلا ينتظم السياق الا بعدم دخول الخمر في العموم الظاهر لئلا يلزم نقض التحريم واجتماع النهي والاذن فيكون تكليفاً بما لا يطاق - فضلا عن اهمال السبب في النزول وهو انهم قالوا لما نزل تحريم الخمر : كيف بأصحابنا وقد ماتوا يشربون الخمر فنزلت « لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا الْخَيْرُ » يعني ليس عليهم وزر لانهم آمنوا واتقوا وما تعدوا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم - وفضلاً أيضاً عن معارضة النص بالظاهر ومعلوم أن النص هو المقدم . ويكفي للتمثيل بالآية أن يكون فيها عدم جريان الفهم في الأسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كما أشار اليه بقوله مع اهمال السبب ، وبقوله بعدوا أيضاً فإن الله اخبر ، وكما اشرنا اليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له (٣) أي ومنه الخمر التي تقتضي صحة الأسلوب تقرير حرمتها . ولما كان هذا ضمن الوجوه التي يصح ان يبنى عمر عليها أن التقوى لا تكون الا باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها في هذا الظاهر قال ومن هنا ولم يحزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل

يقال : « فإن فعلت فلا جناح عليك . » وأيضاً فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكر الله ، وعن الصلاة ، وتوقع العداوة والبغضاء بين المتحائين في الله ، وهو بعد استئثار التحريم كالمناقي<sup>(١)</sup> لقوله : ( إذا ما اتَّقَوْا وآمنوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ) فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحريمها ، إذا شربت ؛ لأنه من الحرج أو تكليف ما لا يطاق

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة ؛ لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً ، فهو غير جار على استقامة ولا أطراد ؛ فلا يستمر الإطلاق . وهو الأصل أيضاً لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنة ، لما يلزم في حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة ؛ حتى تقيّد بالقيود المقتضية للأطراد والاستمرار فتصح . وفي ضمنه تدخل أحكام الرخص ؛ إذ هو الحاكم فيها ، وانفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا

ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط ؛ بل كثيراً ما تجد تحريم هذا الأصل في أصول المتبعين للمنشابهات ، والطوائف المحدودين في الفرق الضالة عن الصراط المستقيم . كما أنه قد يعترى ذلك في مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعتبرين ، والشيوخ المتقدمين .

وسأمثل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر :  
إحداها أنه كتب إلى بعض شيوخ المغرب ، في فصل يتضمن ( ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه ، والشغل به ) فقال فيه : وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته ، فرغ سره منه ، بالخروج عنه ، ولو كان يساوي خمسين ألفاً ، كما فعله المتقون . فاستشككت هذا الكلام ، وكتبت إليه بأن قلت : أمّا أنه

(١) أي من حيث الكمال كما يفيد كلامه



كل أصل لا يستقيم مع الأصول الشرعية ، أو القواعد العقلية ، لا يعتمد عليه ١٠٣

مطلوب بتفريغ السر منه فصحيح ؛ وأما أن تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدري ما هذا الوجوب ؟ ولو كان واجباً بإطلاق ، لوجب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم ، وديارهم ، وقراهم ، وأزواجهم ، وذرّيّاتهم ، وغير ذلك<sup>(١)</sup> مما يقع لهم به الشغل في الصلاة . وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل في الصلاة أكثر من شغله بالمال . وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل ؟ فإننا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال ؛ ولا سيما إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً : ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بأحد هذه الأشياء . أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبب لهم الشغل في الصلاة ؟ هذا مالا يفهم . وإنما الجارى على الفقه والاجتهاد في العبادة ، طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة . وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أو غيره ، إن أمكنه الخروج عنه شرعاً ، وكان مما لا يؤثر فيه فقدّه تأثيراً يؤدي إلى مثل ما فرّ منه أو أعظم . ثم يُنظر بعدُ في حكم الصلاة الواقع فيها الشغل : كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير هذا . اهـ حاصل المسألة

فلما وصل إليه ذلك ، كتب إلى بما يقتضى التسليم فيه . وهو صحيح . لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كله غير جارٍ في الواقع على استقامة ، لاختلاف أحوال الناس . فلا يصح إعماده أصلاً فقهيّاً ألبتة

والثانية مسألة الورع بالخروج عن الخلاف ؛ فإن كثيراً من المتأخرين يعدّون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً ، وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها .

(١) وهذا منتهى الحرج للأفراد . وتكليف الجميع به تمكليف بما لا يطاق . وهو أيضاً مخالف لما يقصد الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات الخ فهو جارٍ على غير استقامة

ولا زلتُ منذ زمان أستشككه، حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية، فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر. بل كان من جملة الإشكالات الواردة، أن جمهور مسائل الفقه<sup>(١)</sup> مختلف فيها اختلافاً يعتد به. فيصير إذاً أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات. وهو خلاف<sup>(٢)</sup> وضع الشريعة. وأيضاً فقد صار الورع من أشد الحرج، إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه. وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه، المختلف فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة. وليس أكثر مسائل الفقه هكذا، بل الموصوف بذلك أقلها، لمن تأمل من محصل مواد التأمل. وحينئذ لا يكون المتشابه منها إلا الأقل. وأما الورع من حيث ذاته، ولو في هذا النوع فقط، فشديد مشق، لا يحصله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهى عنه وقد قال عليه السلام: «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ<sup>(٣)</sup>» هذا ما أجاب به فكتبت إليه بأن ما قررت من الجواب غير بين، لأنه إنما يجري في المجتهد

(١) جمهور الشيء أكثره وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح. ويكون الخلاف معتد به كما يقول، وسيد كرفي كتاب الاجتهاد ان هناك عشرة أسباب تجعل كثيراً من الخلافات غير معتد به خلافاً. على ان الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أوركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم يحرمة آخر، أو إيجاب شيء لم يوجبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب وبين سنة ومباح وبين طلب تقديم شيء وتأخيرها وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة فليس بما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف. وإذا فهل بقي بعد هذا ان الورع في ذلك من أشد أنواع الحرج؟ ذلك ما يحتاج الى دقة نظر

(٢) سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية

(٣) تمامه وحفت النار بالشهوات رواه مسلم والترمذي واحمد عن أنس، ومسلم عن أبي هريرة، واحمد عن ابن مسعود. قال العزيزي ورواه البخاري أيضاً. وفي رواية للشيخين حجبت بدل حفت في الموضعين

كل أصل لا يستقيم مع الأصول الشرعية ، أو القواعد العقلية ، لا يعتمد عليه ١٠٥

وحده . والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة ، لا عند تعارض الأقوال .  
فليس مما نحن فيه . وأما المقدّم فقد نص صاحب هذا الورع الخاص ، على طلب  
خروجه من الخلاف إلى الإجماع ، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين .  
والعامى فى عامة أحواله لا يدري . من الذى دليله أقوى من المختلفين ، والذى  
دليله أضعف ؟ ولا يعلم : هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا ؟ لأن هذا لا يعرفه  
إلا من كان أهلاً للنظر . وليس العامى كذلك . وإنما بنى الإشكال على اتقاء  
الخلاف المعتدّ به . والخلاف المعتدّ به موجود فى أكثر مسائل الشريعة . والخلاف  
الذى لا يعتدّ به قليل <sup>(١)</sup> ، كالخلاف فى المتعة ، ور بالنساء ، ومحاش النساء ، وما  
أشبه ذلك :

وأيضاً فتساوى الأدلة <sup>(٢)</sup> أو تقاربها أمر إضافى بالنسبة إلى أنظار  
المجتهدين . فربّ دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين ، ولا  
يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصّل للعامى ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من  
الخلاف ، مما لا يجتنبه ؛ ولا يمكنه الرجوع فى ذلك إلى المجتهد ؛ لأن ما يأمره به  
من الاجتناب أو عدمه ، راجع إلى نظره واجتهاده . واتباع نظره وحده فى  
ذلك تقليد له وحده ، من غير أن يخرج عن الخلاف ؛ لاسيما إن كان هذا  
المجتهد يدعى أن قول خصمه ضعيف لا يُعتبر مثله . وهكذا الأمر فيما إذا راجع  
المجتهد الآخر . فلا يزال العامى فى حيرة إن اتبع هذه الأمور . وهو شديد  
جدّاً . ومن يُشادّ هذا الدين يغلّبه . وهذا هو الذى أشكل على السائل ، ولم

(١) أشرنا آنفاً الى أنه أكثر مواضع الخلاف ، رجوعاً الى ما سيقدره فى موضعه ، وإن  
القليل هو الذى يعتدّ به خلافاً

(٢) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلتهم الخ . فقد يقال  
يرجع فى ذلك الى المجتهد ليعرف التساوى والتقارب . فقال هنا انه لا يتأتى الرجوع فى ذلك له



يتبين جوابه بعد

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه ؛ كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد ؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل ، لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج ، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصددها عن هواها خاصة . وإذا تأملنا مناط المسألة ، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع يبيناً . فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع ، وإن كان شديداً في مخالفة النفس . وورع الخروج من الخلاف صعب في الوقوع ، قبل النظر في مخالفة النفس . فقد تبين مقصود السائل بالشدّة والحرج ، وأنه ليس ما أشرت إليه . اهـ . ما كتبت به . وهنا وقف الكلام بيني وبينه . ومن تأمل هذا التقرير ، عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرد<sup>(١)</sup> ، ولا يجري في الواقع مجرى الاستقامة ؛ للزوم الحرج في وقوعه . فلا يصح أن يُستند إليه . ولا يجعل أصلاً يُبنى عليه . والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جداً . وعليه يبنى كثير من مسائل الورع ، وتميز المتشابهات ، وما يعتبر من وجه الاشتباه<sup>(٢)</sup> وما لا يعتبر . وفي أثناء الكتاب مسائل تحقّقه إن شاء الله



(١) لأنه إنما يجري في المجتهد لا في المقلد . وأجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤد إلى الحرج  
(٢) تعارض الأدلة على المجتهد لا تعارض الأقوال على المقلد فلا يلزم عليه الحرج  
نعم سيأتى له أن على المقلد إذا تعارضت عليه الأقوال أن يرجح واحدا منها ولكنه اعتبر في الترجيح أمورا واضحة لا يبقى معها اشتباه كان يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بعلمه مثلاً

القسم الثاني  
كتاب الاحكام





## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

### كتاب الأحكام

والأحكام الشرعية قسمان : أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف ، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع . فالأول ينحصر في الخمسة . فلتكلم على ما يتعلق بها من المسائل . وهى جملة :

#### المسألة الأولى

المباح من حيث هو مباح ، لا يكون مطلوب الفعل ، ولا مطلوب الاجتناب .  
أما كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلازم :  
أحدها أن المباح عند الشارع ، هو المخير فيه بين الفعل والترك ، من غير مدح ولا ذم ، لا على الفعل ولا على الترك . فإذا تحقق الاستواء شرعاً والتخير ، لم يتصور أن يكون التارك به مطيعاً ، لعدم تعلق الطلب بالترك ، فإن الطاعة لا تكون إلا مع الطلب ، ولا طلب ، فلا طاعة  
والثاني أن المباح مساو للواجب والمندوب ، فى أن كل واحد منهما غير مطلوب الترك . فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه ، شرعاً ، لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما - كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً

لا يقال : إن الواجب والمندوب يفارقان المباح ، بأنهما مطلوبان بالفعل ؛ فقد قام المعارض لطلب الترك . وليس المباح كذلك . فإنه لا معارض لطلب الترك فيه . لأننا نقول : كذلك المباح ، فيه معارض لطلب الترك ، وهو التخيير في الترك . فيستحيل الجمع بين طلب الترك عيناً ، وبين التخيير فيه

والثالث أنه إذا تقرر استواء الفعل والترك في المباح ، شرعاً ، فلو جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بتركه ، جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله ؛ من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه : وهذا غير صحيح باتفاق ، ولا معقول في نفسه (١)

والرابع إجماع المسلمين على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره ، بأن يترك ذلك المباح ، وأنه كئذ فعله . وفي الحديث (٢) : « مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِيعْهُ » (٣) « فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر ؛ لكنه غير لازم . فدل على أنه ليس بطاعة . وفي الحديث « أَنْ رَجُلًا نَذَرَ أَنْ يَصُومَ قَائِمًا وَلَا يَسْتَظِلَّ فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَجْلِسَ ، وَأَنْ يَسْتَظِلَّ ، وَيُتِمَّ صَوْمَهُ . » (٤) « قال مالك : أمره عليه السلام أن يتم ما كان لله طاعة ، ويترك ما كان لله معصية . فجعل (٥) نذر ترك المباح معصية كما ترى

(١) سيأتي أنه مؤد إلى التناقض

(٢) هو تمام الدليل ومحصله أن النذر إنما يكون في الطاعة كما في الحديث وقد اجمعوا على أن ناذر ترك المباح نذره لغو فلو كان تركه طاعة وداخلاً فيما يطلب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به

(٣) تمامه ومن نذر أن يعصى الله فلا يعصه أخرجه في التيسير عن الستة إلا مسلماً ورواه في راموز الحديث عن أحمد والبخاري وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان

(٤) راجع التيسير في باب النذر ففيه أيضاً ولا يتكلم . أخرجه عن البخاري ومالك وأبي داود

(٥) حمل المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستظلال فقال ما قال . ولكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تعذيب للنفس وهو حرام ، حيث يقول : (ان الله عن تعذيب هذا نفسه لغني) فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح

والخامس أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بتركه - وقد فرضنا<sup>(١)</sup> أن تركه وفعله عند الشارع سواء - لكان أرفع درجةً في الآخرة ممن فعله وهذا باطل قطعاً . فإن القاعدة المتفق عليها<sup>(٢)</sup> أن الدرجات في الآخرة منزلة على أمور الدنيا فإذا تحقق الاستواء في الدرجات ، وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان . فيلزم تساوي درجتى الفاعل والتارك . وإذا فرضنا تساويهما في الطاعات ، والفرض<sup>(٣)</sup> أن التارك مطيع دون الفاعل ؛ فيلزم أن يكون أرفع درجة منه . هذا خلف . ومخالف لما جاءت به الشريعة . اللهم إلا أن يظلم<sup>(٤)</sup> الإنسان فيؤجر على ذلك . وإن لم يطع<sup>(٥)</sup> فلا كلام في هذا

والسادس أنه لو كان ترك المباح طاعة ، لازم رفع المباح من أحكام الشرع ، من حيث النظر إليه في نفسه وهو باطل بالإجماع . ولا يخالف في هذا الكعبى<sup>(٦)</sup> لأنه إنما نفاه<sup>(٧)</sup> بالنظر إلى ما يستلزم ، لا بالنظر إلى ذات الفعل ؛ وكلامنا إنما هو

(١) لا حاجة لذكره هذا الفرض في صوغ الدليل وسيدكره في بيان بطلان اللازم فيقول : وفعل المباح وتركه النخ

(٢) من أين هذه القاعدة وقد قالوا انه تعالى يعطى على القليل كثيراً وان أمور الثواب ليست في التقدير الا بمجرد الفضل لا بالوزن فالتعالى يقول ( والذين آمنوا واتبعتم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم ) فلا مانع أن يكون اثنان متساويين في الطاعات وأحدهما أرفع من الآخرة منزلة بل قد يكون الأقل عملاً أرفع منزلة لأن الكل بمحض الفضل لا بوزان الأعمال فهذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات

(٣) ملخص الدليل أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بالترك للزم ان يكون أرفع درجة ممن فعله . واللازم باطل لأنهما متساويان في الدرجة فما أدى إليه وهو المقدم باطل . فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه اثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة الى ذلك

(٤) أى نفسه بالحمل عليها ومشاققتها بترك المباح ثم يدعى انه يؤجر على ذلك أى وهذا لا يقول به أحد

(٥) مقابل قوله اولا مطيعاً بتركه أى وان لم يكن مطيعاً بالترك فلا يكون المباح مطلوب الاجتناب . يعنى وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لا داعى للكلام فيه

(٦) يأتى مذهبه ودليله والرد عليه في الفصل اللاحق لهذه المسألة

(٧) هنا جزم بالحصر وسيأتى له جعله استظهاراً فقط



بالنظر إلى ذات الفعل ؛ لا بالنظر إلى ما يستلزم . وأيضا فإنما قال الكهني ماقال ،  
بالنظر إلى فعل المباح ، لأنه مستلزم ترك حرام ؛ بخلافه بالنظر إلى تركه ؛ إذ لا  
يستلزم تركه فعل واجب فيكون واجبا ، ولا فعل مندوب فيكون مندوبا . فثبت  
أن القول بذلك يؤدي إلى رفع المباح بإطلاق . وذلك باطل باتفاق

والسابع أن الترك عند المحققين فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار .  
فترك المباح إذا فعل مباح<sup>(١)</sup> . وأيضا القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال  
أو بالتروك ، بالمقاصد<sup>(٢)</sup> ، حسبما يأتي إن شاء الله . وذلك يستلزم رجوع<sup>(٣)</sup> الترك إلى  
الاختيار كالفعل . فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعا بنفس الترك ، جاز أن  
يكون فاعله مطيعا . وذلك تناقض<sup>(٤)</sup> محال

فإن قيل : هذا كله معارض بأمر

﴿ أحدها ﴾ أن فعل المباح سبب في مضار كثيرة ( منها ) أن فيه إشتغالا  
عما هو الأهم في الدنيا ، من العمل بنوافل الخيرات ، وصدا عن كثير من  
الطاعات . ( ومنها ) أنه سبب في الاشتغال عن الواجبات ، ووسيلة إلى  
المنوعات ؛ لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخمر ، وبعضها يجر إلى بعض  
إلى أن تهوى بصاحبها في المهلكة . والعياذ بالله . ( ومنها ) أن الشرع قد جاء  
بدم الدنيا ، والتمتع بالذاتها ؛ كقوله تعالى : ( أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمْ

(١) وإذا فليس بمطلوب وهو مدعانا

(٢) أي مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام وهو حفظ الضروريات والحاجيات . فالحكم  
الشرعي يتوجه إلى الفعل من إيجاب أو غيره حسبما فيه من المصلحة وكيف يكون الشيء فعله  
وتركه مصلحة ؟ حتى يطلب تركه وفعله

(٣) حتى صح أن يتعلق به مقاصد الشرع وتبنى عليه الأحكام

(٤) لأنه يقتضي أن يكون الشيء مقصودا لفعل للشارع لحفظ المصلحة ومقصود الترك له أيضا  
لحفظها حتى يتعلق بكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيعدل المكلف مطيعا بهما

(الدُّنْيَا) ، وقوله : ( مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا ) وفي الحديث : « إِنْ أَخُوفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفْتَحَ عَلَيْكُمْ الدُّنْيَا كَمَا فُتِحَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ » الحديث ، وفيه : « إِنْ مِمَّا يُنْبِتُ الرِّبْعُ مَا يَقْتُلُ حَبَطًا أَوْ يُلِيمُ <sup>(١)</sup> » وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة . وهو كافٍ في طلب ترك المباح ، لأنَّه أمر دنيوي . لا يتعلق بالآخرة من حيث هو مباح . ( ومنها ) ما فيه من التعرُّض لطول الحساب في الآخرة ، وقد جاء أن حلالها حساب ، وحرامها عذاب <sup>(٢)</sup> . وعن بعضهم : « اعزلوا عني حسابها ! » حين أتى بشيء يتناوله . والعاقل يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب ، وأنَّ سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد . والمباح صاد عن ذلك . فإذا تركه أفضل شرعاً ، فهو طاعة ، فترك المباح طاعة

فالجواب أن كونه سبباً في مضارٍّ لا دليل فيه من أوجه :

(أحدها) أن الكلام في أصل المسألة ، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطرفين ، ولم يُتكلم فيما إذا كان ذريعةً إلى أمر آخر . فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعاً ، من باب سدِّ الذرائع ، لا من جهة كونه مباحاً . وعلى هذا يتنزل قول من قال : « كنّا ندع مالا بأس به <sup>(٣)</sup> » ، حذراً لما به

(١) ذكر الحديث بطوله في التيسير عن الشيخين والنسائي وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا

(٢) قال العراقي في تخريج إلهيات الأحياء : رواه ابن أبي الدنيا والبيهقي في الشعب من طريقه موقوفاً على علي بن أبي طالب باسناد منقطع بلفظ وحرامها النار ولم أجده مرفوعاً اهـ وذكره في تمييز الطيب من الحبيث مما يدور على السنة الناس من الحديث للشيخ زين الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عمر بن الديبع الشيباني - بلفظ المؤلف عن ابن أبي الدنيا والبيهقي وسنده منقطع . وفي مسند الفردوس عن ابن عباس رفعه بلفظ الترجمة .

ورواه في راموز الحديث : « يا ابن آدم ما تصنع بالدنيا ؟ حلالها حساب وحرامها عذاب »

عن الدار قطني والديلمي عن ابن عباس

(٣) أي مالا بأس به في ذاته حذراً أن يوقعنا فيما هو ذريعة إليه مما فيه بأس

البأس • « وروى مرفوعاً • وكذلك كل ما جاء من هذا الباب • فذم الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعةً إلى تعطيل التكليف • وأيضاً <sup>(١)</sup> فقد يتعلق بالمباح - في سوابقه ، أو لواحقه ، أو قرائنه - ما يصير به غير مباح ؛ كالمال <sup>(٢)</sup> إذا لم تؤد زكاته ، والخيول <sup>(٣)</sup> إذا ربطها تعقفاً ولكن نسي حق الله في رقابها ، وما أشبه ذلك

(والثاني) أننا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق ؛ بل هو ثلاثة أقسام : قسم يكون ذريعة إلى منهي عنه ، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك ؛ وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به ، كالمستعان به على أمر آخرى • ففي الحديث : « نِعِمَّ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ » <sup>(٤)</sup> وفيه : « ذهب أهل الدُّثُور بالأجور والدرجات العُلا والنعم المقيم - إلى أن قال - ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » <sup>(٥)</sup> ؛ بل قد جاء أن في مُجَامَعَةِ الأهل أجراً ، وإن كان قاضياً لشهوته ؛ لأنه يُكفَّ به عن الحرام • وذلك في الشريعة كثير • لأنها لما كانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما تُوسِّلُ بها إليه ؛ وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء ، فهو المباح المطلق • وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره ، فحكمه حكم ذلك الغير . وليس الكلام فيه

(والثالث) أنه إذا قيل : إن ترك المباح طاعة على الإِطْلَاق ، لكونه وسيلة إلى ما يُنهي عنه ، فهو معارض بمثله . فيقال : بل فعله طاعة بإطلاق ؛ لأن

(١) أعم مما قبله الخاص بالذريعة أي باللواحق  
(٢) و(٣) المثالان من نوع واحد • والظاهر أنهما من أمثلة المقارن ، ويصح أن يكونا من اللواحق  
(٤) أخرجه أحمد بن حنبل في كنوز الحقائق للناوي ، وقال عنه العراقي في تخريج أحاديث الأحياء : رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن العاص بسند جيد  
(٥) رواه مسلم



كلّ مباح ترك حرام<sup>(١)</sup>. ألا ترى أنّه ترك المحرمات كلّها عند فعل المباح، فقد شغل النفس به عن جميعها. وهذا الثاني أولى<sup>(٢)</sup>؛ لأن الكلية هنا تصح. ولا يصحّ أن يقال: كلّ مباح وسيلة إلى محرم أو منهي عنه بإطلاق. فظهر أن ما اعترض به لا ينهض دليلاً على أن ترك المباح طاعة.

وأما قوله إنه سبب في طول الحساب، فجوابه من أوجه:

أحدها أن فاعل المباح إن كان يحاسب عليه، لزم أن يكون التارك محاسباً على تركه، من حيث كان الترك فعلاً؛ ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً. وإذا كان يتناقض الأمر على فرض المباح. وذلك محال. فما أدّى إليه مثله. وأيضاً فإنه إذا تمسك بأن حلالها حساب، ثم قضى بأن التارك لا يحاسب، مع أنه آت بحلال، وهو الترك، فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغير سبب له. لأن طول الحساب إنما يبط به من جهة كونه حلالاً بالفرض. وهذا تناقض من القول

والثاني أن الحساب إن كان ينهض سبباً لطلب الترك، لزم أن يطلب ترك الطاعات، من حيث كانت مسئولا عنها كلّها. فقد قل تعالى: (فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ)، فقد انحنى على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يسألوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة، ولم يكن هذا مانعاً من الإتيان بذلك. وكذلك سائر المكلفين. لا يقال: إن الطاعات يعارض طلب تركها طلبها. لأننا نقول: كذلك المباح، يعارض طلب تركه التخيير فيه، وأن فعله وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة

والثالث أن ما ذكر من الحساب على تناول الحلال، قد يقال إنه راجع

(١) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب فيكون غير تارك للحرام بفعل المباح؟ تأمل!

(٢) أي أن هذا المعارض أقوى من الدليل المعارض لأنه كلي بخلاف أصل الدليل

إلى أمر خارج عن نفس المباح . فإنَّ المباح هو أكل كذا مثلاً . وله مقدمات ، وشروط ، ولواحق ، لا بدَّ من مراعاتها . فإذا رُوِّعِيَتْ صار الأكل مباحاً ، وإنَّ لم تُراعَ كان التسبب والتناول غيرَ مباح . وعلى الجملة ، فالمباح - كغيره من الأفعال - له أركان ، وشروط ، وموانع ، ولواحق ، تُراعى . والترك في هذا كآله كالفعل ، فكما أنَّه إذا تسبَّب للفعل كان تسببه مسئولاً عنه ، كذلك إذا تسبَّب إلى الترك كان مسئولاً عنه

ولا يقال : إنَّ الفعل كثير الشروط والموانع ، ومفتقرٌ إلى أركان ، بخلاف الترك ، فإنَّ ذلك فيه قليل ، وقد يكفي مجرد قصد إلى الترك  
لأننا نقول : حقيقة المباح إنما تنشأ بمقدمات ، كان فعلاً أو تركاً ، ولو بمجرد قصد . وأيضاً فإنَّ الحقوق تتعلق بالترك كما تتعلق بالفعل ، من حقوق الله ، أو حقوق آدميين ، أو منهما جميعاً . يدلُّ عليه قوله ﷺ : « إن لنفسك عليك حقاً ، ولأهلك عليك حقاً . فأعطِ كلَّ ذي حقٍّ حقه »<sup>(١)</sup> وتأمل حديث سلمان وأبي الدرداء<sup>(٢)</sup> رضى الله عنهما ، يبيِّن لك هو وما في معناه أنَّ الفعل والترك - في المباح على الخصوص - لا فرق بينهما . من هذا الوجه . فالحساب يتعلق بطريق الترك كما يتعلق بطريق الفعل . وإذا كان الأمر كذلك ، ثبت أنَّ الحساب إنَّ كان راجعاً إلى طريق المباح فالفعل والترك سواء ، وإنَّ كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليهما معا فالفعل والترك أيضاً سواء . وأيضاً إنَّ كان في المباح ما يقتضى الترك ، ففيه ما يقتضى عدم الترك ، لأنَّه من جملة ما امتنَّ الله به على عباده . ألا ترى إلى قوله تعالى : ( وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ... إلى قوله - يَخْرِجُ مِنْهَا الْوُحُوشَ وَالْمَرْجَانَ ) ، وقوله : ( وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ

(١) أخرجه البخارى والترمذى

(٢) هو هذا الحديث بعينه ، غايته أنه ينقصه في أوله قوله : « ان لربك عليك حقاً »

لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَأْكُلُوا مِنْهُ... إِلَى قَوْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) ، وَقَوْلِهِ : (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمُوتِ وَمَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ) ... إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي نَصَّ فِيهَا عَلَى الْإِمْتِنَانِ بِالنِّعَمِ . وَذَلِكَ يُشْعِرُ بِالْقَصْدِ إِلَى التَّنَاضُلِ وَالِاتِّفَاعِ ، ثُمَّ الشُّكْرِ عَلَيْهَا . وَإِذَا كَانَ هَكَذَا ، فَالْتَرَكُ لَهُ قَصْدًا يُسْأَلُ عَنْهُ : لِمَ تَرَكْتَهُ ؟ وَلَا أَىَّ وَجْهٍ أَعْرَضْتَ عَنْهُ ؟ وَمَا مَنَعَكَ مِنْ تَنَاوُلِ مَا أُحِلَّ لَكَ ؟ فَالسُّؤَالُ حَاصِلٌ فِي الطَّرْفَيْنِ . وَسَيَأْتِي لِدَلَالَةِ تَقْرِيرِ فِي الْمَبَاحِ الْخَادِمِ لَغَيْرِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

وَهَذِهِ الْأَجْوِبَةُ أَكْثَرُهَا جَدَلِيٌّ . وَالصَّوَابُ فِي الْجَوَابِ أَنْ تَنَاوُلَ الْمَبَاحِ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ صَاحِبُهُ مُحَاسِبًا عَلَيْهِ بِإِطْلَاقٍ ؛ وَإِنَّمَا يُحَاسَبُ عَلَى التَّقْصِيرِ فِي الشُّكْرِ عَلَيْهِ ، إِمَّا فِي جِهَةِ تَنَاوُلِهِ وَآكْتِسَابِهِ ، وَإِمَّا فِي جِهَةِ الْإِسْتِعَانَةِ بِهِ عَلَى التَّكْلِيفَاتِ . فَمَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ فِي ذَلِكَ وَعَمِلَ عَلَى مَا أَمَرَ بِهِ فَقَدْ شَكَرَ نِعَمَ اللَّهِ . وَفِي ذَلِكَ قَالَ تَعَالَى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ؟ ... إِلَى قَوْلِهِ - خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ) أَى لَا تَبْعَةَ فِيهَا ، وَقَالَ تَعَالَى : (فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا) وَفَسَّرَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَنَّهُ الْعَرَضُ ، لَا الْحِسَابُ الَّذِي فِيهِ مَنَاقِشَةٌ وَعَذَابٌ وَإِلَّا لَمْ تَكُنْ النِّعَمُ الْمُبَاحَةُ خَالِصَةً لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ . وَإِلَيْهِ يَرْجِعُ قَوْلُهُ تَعَالَى : (فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ) . أَعْنَى سَوْأَلَ الْمُرْسَلِينَ . وَيَحْقِّقُهُ أَحْوَالُ السَّلَفِ فِي تَنَاوُلِ الْمُبَاحَاتِ ، كَمَا سَيُذَكَّرُ عَلَى إِثَرِ هَذَا .

﴿وَالثَّانِي مِنْ الْأُمُورِ الْمَعَارِضَةِ﴾ أَنْ مَا تَقَدَّمَ مَخَالَفٌ لِمَا كَانَ عَلَيْهِ السَّلَفُ الصَّالِحُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ ، وَالْعُلَمَاءِ الْمُتَّقِينَ ؛ فَإِنَّهُمْ قَوَّرَعُوا عَنْ الْمُبَاحَاتِ كَثِيرًا . وَذَلِكَ مَنَقُولٌ عَنْهُمْ تَوَاتُرًا ؛ كَتَرَكَ التَّرَفُّهُ فِي الْمَطْعَمِ ، وَالْمَشْرَبِ ، وَالْمَرْكَبِ ، وَالْمَسْكَنِ . وَأَعْرَقُوهُمْ فِي ذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ، وَأَبُو ذَرٍّ ، وَسَلْمَانَ ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ ، وَعَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، وَعُمَارٌ ، وَغَيْرُهُمْ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ .



وانظر إلى ما حكاه ابن حبيب في كتاب الجهاد ، وكذلك الداودي في كتاب الأموال ، ففيه الشفاء . ومحصوله أنهم تركوا المباح من حيث هو مباح . ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعلوه

والجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها أن هذه أوّلًا حكايات أحوال . فالاحتجاج بمجردها من غير نظر فيها لا يجدي ، إذ لا يلزم أن يكون تركهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحا ، لا يمكن تركه لغير ذلك من المقاصد . وسيأتي - إن شاء الله - أن حكايات الأحوال بمجردها غير مفيدة في الاحتجاج

والثاني أنها معارضة بمثلها في النقيض فقد كان عليه السلام يحبّ الحلواء والعسل ، ويأكل اللحم ويختص بالذراع وكانت تعجبه ، وكان يستعذب له الماء ، وينقع له الزبيب والتمر ، ويتطيب بالمسك ، ويحب النساء . وأيضا ، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين ، والعلماء المتقين ، بحيث يقتضي أن الترك عندهم كان غير مطلوب . والقطع أنه لو كان مطلوب الترك عندهم شرعاً ، لبادروا إليه بمبادرتهم لكل نافلة وبر ، ونيل منزلة ودرجة ، إذ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات بمبادرتهم ، ولا شارك أحد أخاه المؤمن - ممن قرب عهده أو بعد - في ريفده وباله مشاركتهم . يعلم ذلك من طالع سيرهم . ومع ذلك ، فلم يكونوا تاركين للمباحات أصلاً . ولو كان مطلوباً لعلوه قطعاً ، ولعملوا بمقتضاه مطلقاً من غير استثناء ، لكنهم لم يفعلوا . فدل ذلك على أنه عندهم غير مطلوب . بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئاً من المباحات ، فنُهِوا عن ذلك . وأدلة هذه الجملة كثيرة . وانظر في باب المفاضلة بين الفقر

والغنى<sup>(١)</sup> في مقدمات ابن رشد

والثالث<sup>(٢)</sup> إذا ثبت أنهم تركوا منه شيئاً ، طلباً للشواب على تركه ، فنلك لا من جهة أنه مباح فقط ، للأدلة المتقدمة ؛ بل لأمر خارجة - وذلك غير قادح في كونه غير مطلوب الترك :-

منها أنهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات ، وحائل دون خيرات ، فيترك ليمكن الإتيان بما يثاب عليه ، من باب التوصل إلى ما هو مطلوب ؛ كما كانت عائشة رضي الله عنها يأتها المال العظيم الذي يمكنها به التوسع في المباح فتصدق به ، وتُفطر على أقل ما يقوم به العيش . ولم يكن تركها التوسع من حيث كان الترك مطلوباً . وهذا هو محل النزاع .

ومنها أن بعض المباحات قد يكون مورثاً لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه ، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحميدة ؛ فيترك المباح لما يؤديه إليه ؛ كما جاء : أن عمر بن الخطاب لما عدلوه في ركوبه الحمار في مسيره إلى الشام ، أتى بفرس . فلما ركب فهملج تحته ، أخبر أنه أحسن من نفسه ؛ فقل عنه ، ورجع إلى حماره . وكما جاء في حديث الخبيصة ذات العلم ، حين لبسها النبي ﷺ ، فأخبرهم أنه نظر إلى علمها في الصلاة فكاد يفتنه<sup>(٣)</sup> ، وهو المعصوم

(١) لم يختلفوا في المفاضلة بين أصحاب الوصفين الا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما . وهو محل النظر والاختار والرد بينهم . فلا محل للاعتراض الذي أورد ههنا بأن الفقر والغنى لا يوضعان في ميزان المفاضلة وإنما التفاضل على قدر العمل الصالح . وسيأتي للمؤلف في التعارض والترجيح آخر الكتاب بحث جيد في هذا المعنى

(٢) ينظر وجه الفرق بينه وبين الأول غير الاجال والتفصيل في المقاصد . الا أن يقال : انه روعي في الأول مجرد كونها حكايات أحوال ، وهي لا يؤخذ بها دليلاً بمجرد ما . فلا بد من عرضها على قواعد الشرع . ويكون قوله ( لا مكان تركه لغير ذلك من المقاصد ) وهي ما فصلها هنا - ليس محل القصد فيما سبق

(٣) حديث الخبيصة رواه الشيخان وليس في روايتهما انه كاد يفتنه . بل اتفقا في رواية على قوله : ( انها الهتنى آنفاً عن صلاتي ) وذكر البخاري في رواية أخرى : ( فأخاف أن تفتنني )

ﷺ ؛ ولكنه علم أُمَّته كيف يفعلون بالمباح إذا أدّاهم إلى ما يُكره ؛ وكذلك قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع ، فيترك من حيث هو وسيلة ؛ كما قيل : إني لأدّع بيني وبين الحرام سترة من الحلال ، ولا أحرّمها . وفي الحديث : « لا يبلغ الرجل درجة المتقين ، حتى يدعَ مالا بأس به ، حذراً لما به البأس <sup>(١)</sup> » وهذا بمثابة مَنْ يعلم أنه إذا مرَّ لحاجته على الطريق الفلانية ، نظر إلى محرم ، أو تكلم فيما لا يعنيه ، أو نحوه

ومنها أنه قد يترك بعض الناس ما يظهر لغيره أنه مباح ، إذا تخيل فيه إشكالا وشبهة ، ولم يتخلص له حله . وهذا موضع مطلوب الترك على الجملة بلا خلاف . كقوله : « كنّا ندع مالا بأس به حذراً لما به البأس » ولم يتركوا كل مالا بأس به ؛ وإنما تركوا ما خشوا أن يُفضى بهم إلى مكروه أو ممنوع

ومنها أنه قد يترك المباح لأنه لم تحضره نية في تناوله ، إما للعون به على طاعة الله ، وإما لأنه <sup>(٢)</sup> يجب أن يكون عمله كآه خالصاً لله ، لا يلوى فيه على حظ نفسه من حيث هي طالبة له ؛ فإن من خاصة عباد الله من لا يحب أن يتناول مباحاً لكونه مباحاً ، بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة ، أو عوناً على عبادة ، أو يكون أخذه له من جهة الإذن لا من جهة الحظ ؛ لأن الأول نوع من الشكر بخلاف الثاني . ومن ذلك أن يتركه حتى

(١) رواه الترمذي بلفظ : ( لا يبلغ العبد حقيقة التقوى ) ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ ( لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين ) . عن الترمذي . وقال حسن ، وعن ابن ماجه والحاكم . وقال صحيح الاسناد

(٢) يغير ما قبله في أن هذا دائماً لا يكون عمله الا لأحد هذه الأمور : أن تحضره نية عبادة ، أو عون ما على عبادة ، أو أخذه له من جهة الإذن . فيترك الفعل حتى يجد أحد هذه الأمور . ولعل الأخير يدعو الى الترك في بعض الاحيان ، وأن مجرد نية أخذه من جهة الإذن لا تكفي ، بل تحتاج لشرط غير ميسور في كل وقت . فيوكل هذا لأهله . أما الأول فانه قد يتفق أن يتركه لأنه لم تحضره نية العون به على عبادة . ولا شك أن الثاني أرق من صاحب الحال الاول



يصير مطلوباً ؛ كالأكل والشرب ونحوهما ، فإنه - إذا كان لغير حاجة - مباح ؛ كأكل بعض الفواكه ، فيدع تناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء ، ثم يأكل قصداً لإقامة البنية ، والعون على الطاعة . وهذا ، كلها أغراض صحيحة ، منقولة عن السلف ، وغير قاذحة في مسألتنا

ومنها أن يكون التارك مأخوذاً الكمية في عبادة : من علم ، أو تفكر ، أو عمل مما يتعلق بالآخرة ؛ فلا تجده يستلذ بمباح ، ولا ينحاش قلبه إليه ، ولا يلقى إليه بالاً . وهذا وإن كان قليلاً ، فالترك على هذا الوجه يشبه الغفلة عن المتروك . والغفلة عن تناول المباح ليس بطاعة ؛ بل هو في طاعة بما اشتغل به . وقد نقل مثل هذا عن عائشة حين أتيت بمال عظيم فقسمته ، ولم تبق لنفسها شيئاً ؛ فعوتبت على تركها نفسها دون شيء . فقالت : « لا تعنيني . لو كنت ذكرتني لفعلت . » ويتفق مثل هذا للصوفية . وكذلك إذا ترك المباح لعدم قيام النفس له <sup>(١)</sup> ، هو في حكم المفعول عنه

ومنها أنه قد يرى بعض ما يتناوله من المباح إسرافاً . والإسراف مذموم . وليس في الإسراف حدٌ يوقف دونه ؛ كما في الإقتار . فيكون التوسط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين . فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلًا تحت الإسراف ، فيتركه لذلك ، ويظن من يراه ممن ليس ذلك إسرافاً في حقه أنه تارك للمباح . ولا يكون كما ظن . فكل أحد فيه فقيه نفسه - والحاصل أن التفقه في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه ، والعمل على ذلك مطلوب . وهو شرط من شروط تناول المباح . ولا يصير بذلك المباح مطلوب الترك ، ولا مطلوب الفعل ؛ كدخول المسجد <sup>(٢)</sup> لأمر مباح ، هو مباح . ومن

(١) كترك تناول بعض المأكولات لأن نفسه لا تقبل عليها ولا تتلذذ بها وإن كان

الغير على خلاف ذلك

(٢) تنظير لا تمثيل

شرطه أن لا يكون جنباً ، والنوافل من شرطها الطهارة ، وذلك واجب . ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين . فكذلك هنا تناول المباح مشروط بترك الإسراف ، ولا يصير ذم الإسراف في المباح ذمّاً للمباح مطلقاً

وإذا تأملت الحكايات في ترك بعض المباحات عن تقدم ، فلا تعدو هذه الوجوه . وعند ذلك لا تكون فيها معارضة لما تقدم . والله أعلم

﴿ والثالث من الأمور المعارضة ﴾ ما ثبت من فضيلة الزهد في الدنيا ، وترك لذاتها وشهواتها . وهو مما اتفق على مدح صاحبه شرعاً ، وذم تاركه على الجملة . حتى قال الفضيل بن عياض : « جعل الشرّ كله في بيت ، وجعل مفتاحه حب الدنيا . وجعل الخير كله في بيت ، وجعل مفتاحه الزهد » وقال الكتاني الصوفي : « الشيء الذي لم يخالف فيه كوفي ، ولا مدني ، ولا عراقي ، ولا شامي ، الزهد في الدنيا ، وسخاوة النفس ، والنصيحة للخلق » قال القشيري : يعني أن هذه الأشياء لا يقول أحد إنها غير محمودة . والأدلة من الكتاب والسنة على هذا لا تكاد تنحصر والزهد حقيقة إنما هو في الحلال . أما الحرام فالزهد فيه لازم من أمر الإسلام ، عام في أهل الإيمان ، ليس مما يتجارى فيه خواص المؤمنين مقتصرين عليه فقط ، وإنما تجاروا فيما صاروا به من الخواص ، وهو الزهد في المباح . فأما المكروه فذو طرفين ، وإذا ثبت هذا فمحال عادة أن يتجاروا فيه هذه المجارة وهو لا فائدة فيه . ومحال أن يمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه

والجواب من أوجه :

أحدها أن الزهد - في الشرع - مخصوص بما طلب تركه ، حسبما يظهر

من الشريعة . فالمباح في نفسه خارج عن ذلك ، لما تقدم من الأدلة . فإذا أطلق بعض المعبرين لفظ الزهد على ترك الحلال ، فعلى جهة المجاز ، بالنظر إلى ما يفوت من الخيرات ، أو لغير ذلك مما تقدم

والثاني أن أزهّد البشر ﷺ ، لم يترك الطيبات جملة إذا وجدها . وكذلك من بعده من الصحابة والتابعين ، مع تحققهم في مقام الزهد

والثالث أن ترك المباحات إما أن يكون بقصد أو بغير قصد . فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به ، بل هو غفلة لا يقال فيه : « مباح » ، فضلاً عن أن يقال فيه : « زهد » . وإن كان تركه بقصد ، فإما أن يكون القصد مقصوداً على كونه مباحاً ، فهو محل النزاع ، أولاً مر خارج ، فذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمتروك ، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد ، وإن كان أخروياً ، فالترك إذاً وسيلة إلى ذلك المطلوب . فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب ، لا من جهة مجرد الترك . ولا نزاع في هذا .

وعلى هذا المعنى فسره الغزالي إذ قال : « الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه . » فلم يجعله مجرد الانصراف عن الشيء خاصة ، بل بقيد الانصراف إلى ما هو خير منه ، وقال في تفسيره : « ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة ، لم يتصور إلا بالعدول إلى شيء هو أحب منه . وإلا فترك المحبوب لغير الأحب محال . » ثم ذكر أقسام الزهد . فدل على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال . ومن تأمل كلام المعبرين فهو دائر على هذا المدار





## فصل

وأما كون المباح غير مطلوب الفعل فيدلّ عليه كثير مما تقدّم (١) ؛ لأنّ كلا الطرفين من جهته في نفسه على سواء ، وقد استدلّ من قال إنّّه مطلوب ، بأنّ كلّ مباح ترك حرام ؛ وترك الحرام واجب ؛ فكل مباح واجب .. إلى آخر ما قرّره الأصوليون عنه . لكن هذا القائل يظهر منه أنّه يسلم أنّ المباح - مع قطع النظر عما يستلزم - مستوئ الطرفين ، وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح (٢) لوجوه :

أحدها لزوم أن لا توجد الإباحة في فعل من الأفعال عيناً (٣) ألّبتة ؛ فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بإباحة أصلاً ، وهذا باطل باتفاق . فإنّ الأئمة - قبل هذا المذهب - لم تنزل تحكّم على الأفعال بالإباحة ، كما تحكّم عليها بسائر الأحكام ، وإن استلزمت ترك الحرام ، فدلّ على عدم اعتبارها لما يستلزم ؛ لأنّه أمر خارج عن ماهيّة المباح والثاني أنّه لو كان كما قال ، لارتفعت الإباحة رأساً عن الشريعة . وذلك باطل على مذهبه ومذهب غيره

(١) يجري فيه الدليل الأول ، لا الثاني ، ويجرى فيه الثالث باعتبار قوله ( ولا معقول في نفسه ) ، لا باعتبار قوله ( غير صحيح باتفاق ) لأنّه في الترك غير متفق عليه . ولا يجري فيه الخامس . ويجرى فيه السادس . وقد أعاده هنا بقوله أحدها لأنّه احتاج هنا الى كلام فيه والى رد على الكعبى ليس محله هناك . ويجرى فيه الشق الأخير من الدليل السابع . فصحّ قوله : يدلّ عليه كثير مما تقدّم . وعليك بالنظر في تطبيق ذلك

(٢) لم يقل : وعند ذلك يكون الخلف لفظياً ، لأنّه - وإن - افقهم في هذا - يرى أن استلزامه للواجب حتم ، لأنّ فيه ترك محرم دائماً ، بخلافه عندهم فانه يجري عليه ما يجري على الذريعة . وتكون تسميته مباحاً لا محصل لها على رأيه ، فلا يوجد فعل في الخارج مباح أبداً ، لانه مهما وقع ما يسمى مباحاً فهو واجب ، وهو مبنى الرد في الوجه الأول . وسيرتب عليه الوجه الثاني وهو أن يكون وضع هذا القسم بين الأحكام الشرعية عبثاً . ولا يقول هو بذلك كغيره (٣) أى في أى فعل معين

بيانه أنه إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعيين ، كان وضعها في الأحكام الشرعية عبثاً ؛ لأن موضوع الحكم هو فعل المكلف ؛ وقد فرضناه واجباً . فليس بمباح . فيبطل قسم المباح أصلاً وفرعاً . إذ لا فائدة شرعاً في إثبات حكم لا يقضى على فعل من أفعال المكلف

والثالث أنه لو كان كما قال ، لوجب مثل ذلك في جميع الأحكام الباقية ؛ لاستلزام ترك الحرام . فتخرج عن كونها أحكاماً مختلفة ، وتصير واجبة فإن التزم ذلك باعتبار الجهتين حسبما نقل عنه ، فهو باطل ؛ لأنه يعتبر جهة الاستلزام ، فلذلك نفى المباح ؛ فليعتبر جهة الاستلزام في الأربعة الباقية فينفىها : وهو خلاف الإجماع والمعقول . فإن اعتبر <sup>(١)</sup> في الحرام والمكروه جهة النهي ، وفي المندوب جهة الأمر - كالواجب - لزمه اعتبار جهة التخيير في المباح ؛ إذ لا فرق بينهما من جهة معقولهما

فإن قال : يخرج المباح عن كونه مباحاً بما يؤدي إليه ، أو بما يتوسل به إليه : فذلك غير مسلم . وإن سلم فذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به ؛ والخلاف فيه معلوم . فلا نسلم أنه واجب . وإن سلم فذلك الأحكام الأخرى ؛ فيصير الحرام والمكروه والمندوب واجبات ، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين . وهذا كله لا يتحصل له مقصود معتبر في الشرع

فالخلاص أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه ، ولا في تركه دون فعله ؛ بل قصده جعله خيرة المكلف . فما كان من المكلف من فعل أو ترك ، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه . فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكلف كخصال الكفارة ، أيهما فعل فهو قصد الشارع ؛ لا أن للشارع قصداً

(١) أي تبقى الأحكام الأربعة ولا تنقضي حتى يخلص من القول بما يخالف المعقول . وذلك بما لا يعتبر فيها جهة الاستلزام بل جهة النهي أو الأمر

في الفعل بخصوصه ، ولا في الترك بخصوصه  
 لكن يرد على مجموع الطرفين <sup>(١)</sup> إشكال زائد على ما تقدم في الطرف الواحد ؛  
 وهو أنه قد جاء في بعض المباحات ما يقتضي قصد الشارع إلى فعله على  
 الخصوص ، وإلى تركه على الخصوص .

فأما الأول فأشياء : ( منها ) الأمر بالتمتع بالطيبات ؛ كقوله تعالى :  
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا ) وقوله : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا  
 كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ ) وقوله : ( يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا  
 مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ) ... إلى أشباه ذلك مما دلّ الأمر به على قصد  
 الاستعمال . وأيضاً فإن النعم المبسوطة في الأرض لتمتعات العباد ، التي ذكرت  
 المنّة بها ، وقررت عليهم ، فهم منها القصد إلى التمتع بها ؛ لكن بقيد الشكر  
 عليها . ( ومنها ) أنه تعالى أنكر على من حرّم شيئاً مما بثّ في الأرض من  
 الطيبات ، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم . فقال تعالى . ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ  
 اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ  
 الدُّنْيَا ) أي خلقت لأجلهم ( خالصة يوم القيامة ) لا تباعة فيها ولا إثم .  
 فهذا ظاهر في القصد إلى استعمالها دون تركها . ( ومنها ) أن هذه النعم هدايا من  
 الله للعبد ؛ وفعل يليق بالعبد عدم قبول هديّة السيّد ؟ هذا غير لائق في  
 محاسن العادات ، ولا في مجارى الشرع ؛ بل قصد المهدى أن تقبل هديّته .  
 وهديّة الله إلى العبد ما أنعم به عليه . فليقبل ، ثم ليشكر له عليها . وحديث  
 ابن عمر وأبيه عمر في مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المعنى ؛ حيث قال عليه

(١) أى استواء الفعل والترك في المباح . فلا إشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوباً .  
 أما هنا فعلى كون كل منهما غير مطلوب . فيقال : كيف وقد طلب الفعل ، وطلب الترك أيضاً ؟  
 فهل مع هذا يقال ان المباح يستوى طرفاه ؟



السلام : « إِنِّهَا صَدَقَةٌ تُصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ <sup>(١)</sup> » زاد في حديث ابن عمر الموقوف عليه : « أَرَأَيْتَ لو تصدقتَ بِصَدَقَةٍ فَرُدَّتْ عَلَيْكَ ؟ أَلَمْ تَغْضَبْ ؟ » وفي الحديث : « إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَتُهُ ، كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ <sup>(٢)</sup> » وغالب الرخص في نمط الإباحة ، نزولا عن الوجوب كالفطر في السفر ، أو التحريم كما قاله طائفة في قوله : ( وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ) إلى آخرها . وإذا تعلقت المحبة بالمباح كان راجح الفعل . فهذه جملة تدل على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه

وأما ما يقتضى القصد إلى الترك على الخصوص ، فجميع ما تقدم من ذمّ التمتع والميل إلى الشهوات على الجملة ؛ وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضى تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة ؛ كالطلاق السنّي <sup>(٣)</sup> ، فإنه جاء في الحديث . وإن لم يصح : « أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ <sup>(٤)</sup> » ولذلك لم يأت به صيغة أمر في القرآن ولا في السنة كما جاء في التمتع بالنعم ؛ وإنما جاء مثل قوله : ( الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ) ( فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ) ( يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتَيْنِ ) ( فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ) ولا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة . <sup>(٥)</sup> وجاء : « كُلُّ لَهْوٍ

(١) ذكره في المشكاة عن مسلم بإسقاط لفظ (إنها) . وكذلك ذكره في نيل الاوطار

بغير أنها عن الجماعة إلا البخاري . ( والجماعة في اصطلاحه أصحاب الكتب الستة وأحمد )

(٢) رواه أحمد والبيهقي عن ابن عمر ، والطبراني عن ابن عباس مرفوعا ، وعن ابن مسعود بنحوه . قال ابن طاهر : وقفه عليه أصبح اه مناوى على الجامع الصغير

(٣) وهو الذي رسمته السنة بأن يطلقها طلاق واحدة في طهر لم يمسه فيها . أما البدعي

فليس بمباح حتى يمثل به

(٤) رواه أبو داود

(٥) أي تجعله مرجوحا ، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجحا

باطلٌ إلا ثلاثة<sup>(١)</sup> » وكثير من أنواع اللهو مباح ، واللعب أيضاً مباح ، وقد ذم . فهذا كله يدل على أن المباح لا ينافي قصد الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر . وذلك مما يدل على أن المباح يتعلق به الطلب فعلاً وتركاً على غير الجهات المتقدمة<sup>(٢)</sup>

والجواب من وجهين : أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي

فالإجمالي أن يقال : إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين ، فكل ما ترجح أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً . إما لأنه ليس بمباح حقيقة وإن أطلق عليه لفظ المباح ، وإما لأنه مباح في أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج . وقد يسلم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمر الخارجة .

وأما التفصيلي فإن المباح ضربان : أحدهما أن يكون خادماً لأصل ضروري أو حاجي أو تكميلي ، والثاني أن لا يكون كذلك فالأول قد يراعى من جهة ما هو خاضع له ، فيكون مطلوباً ومحجوباً فعلاً ، وذلك أن التمتع بما أحل الله من المأكل ، والمشرب ، ونحوها ، مباح في نفسه ، وإباحته بالجزء<sup>(٣)</sup> . وهو خادم لأصل ضروري وهو إقامة الحياة ، فهو مأثور به من هذه الجهة ، ومعتبر ومحجوب من حيث هذا الكلي المطلوب . فالأمر به

(١) أخرجه ابن خزيمة وصححه الحاكم

(٢) أي الخارجة عنه . الآتية بطريق الاستلزام . يعني بل ذلك راجع لنفس المباح . فلا تصلح هنا الإجابة المتقدمة

(٣) يعني أنه باعتبار هذا المأكل بعينه ، وهذا الجزئي من اللبس والمشرب بخصوصه ، مباح . وباعتبار أنه يخدم ضرورياً وهو إقامة الحياة . وهي جهة كلية . يكون مطلوباً ويؤمر به . لا من جهة خصوصيته بل من جهة كليته فليس الأمر آتياً من جهة كونه خوفاً أو تفاهاً أو خبزا في وقت كذا ، بل من الوجهة العامة . ومن هنا يجيء قوله تعالى : ( يأيتها الرسل كلوا من الطيبات ) ( يأيتها الذين آمنوا آمنوا آمنوا من طيبات ما رزقناكم ) إلى غير ذلك من صيغ الأوامر

راجع إلى حقيقته<sup>(١)</sup> الكلية ، لا إلى اعتباره الجزئي . ومن هنا يصح كونه هدية يلقى فيها القبول دون الرد ، لا من حيث هو جزئي معين

والثاني إما أن يكون خادما لما ينقض أصلا من الأصول الثلاثة المعتبرة ، أولا يكون خادما لشيء ، كالطلاق<sup>(٢)</sup> ، فإنه ترك للحلال الذي هو خادم لكل إقامة النسل في الوجود ، وهو ضروري ، وإقامة مطلق الألفة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق ، وهو ضروري أو حاجي أو مكمل لأحدهما . فإذا كان الطلاق بهذا النظر خرمًا لذلك المطلوب ونقضًا عليه ، كان مبغضًا ، ولم يكن فعله أولى من تركه ، إلا لمعارض أقوى كالشقاق وعدم إقامة حدود الله . وهو من حيث كان جزئيًا في هذا الشخص ، وفي هذا الزمان ، مباح وحلال . وهكذا القول فيما جاء من ذم الدنيا . وقد تقدم . ولكن لما كان الحلال فيها قد يُتناول فيخرم ما هو ضروري كالدين<sup>(٣)</sup> - على الكافر ، - والتقوى - على العاصي ، - كان من تلك الجهة مذمومًا . وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل ، إذا لم يكن في محذور ، ولا يلزم عنه محذور ، فهو مباح ، ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء . بل كانوا يكرهون أن لا يُرى الرجل في إصلاح معاش ، ولا في إصلاح معاد ، لأنه قطع زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية . وفي القرآن : ( وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ) إذ يشير إلى هذا المعنى . وفي الحديث : « كلُّ لهُوٍ باطلٌ إلا ثلاثة » ويعنى بكونه باطلاً أنه عبث

(١) وهذا غير الاستزام وغير الأمور الخارجية التي سبق الكلام عليها في الرد على الكمي

(٢) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذي يخدم ضرورياً كليا هو إقامة النسل . فالطلاق خدم ما ينقض أصلا كليا وحاجيا أيضا كما سيقول

(٣) فإن المال واقتناءه حلال في ذاته ، ولكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص فيكون سببا في الكفر أو الاستمرار عليه وهذا في الكافر ، وقد يكون سببا في خرم التقوى وهدمها ، بالنسبة للمسلم العاصي



## ١٣٠ المسألة الثانية الإباحة بحسب الكلية والجزئية تتجاذبها الأحكام الباقية

أو كالعبث ، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى . بخلاف اللعب مع الزوجة ، فإنه مباح بخدم أمراضه ورياء وهو النسل . وبخلاف تأديب الفرس ، وكذلك اللعب بالسهم ، فإنهما يخدمان أصلاً تكميلياً وهو الجهاد<sup>(١)</sup> . فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل . وجميع هذا يبين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه<sup>(٢)</sup> وهذا الجواب مبني على أصل آخر ثابت في الأحكام التكميلية فلنضعه هنا . وهي :

### المسألة الثانية:

فيقال : إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام الباقية . فالمباح يكون مباحاً بالجزء ، مطلوباً بالكل على جهة الندب ، أو الوجوب ، ومباحاً بالجزء ، منهيًا عنه بالكل على جهة الكراهة ، أو المنع . فهذه أربعة أقسام

فالأول كالتمتع بالطيبات<sup>(٣)</sup> من المأكل ، والمشرب ، والمركب ، والملبس . مما سوى الواجب من ذلك ، والمندوب المطلوب في محاسن العبادات ، أو المكروه

(١) هذه هنا من التكميليات وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات . ولا تعارض بين المقامين ، إذ لا مانع من جعله ضرورياً في حال ، وتكميلياً في حال ، فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد ، وفوت حياة دنيوية أو أخروية . والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الاسلام هي العليا ، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين  
(٢) هذه هي فائدة الاشكال والجواب عنه . ولم تستفد من أول المسألة ، ولا من الجدل الماضي كله وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه وأنه لا بد أن تزيد هذه الكلمة الوجيزة ( بخصوصه )

(٣) أي أن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واجباً ( كما إذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت إليه حاجة رفع الحرج ) ، ولا مندوباً ( كما إذا كان داخلاً فيما هو من محاسن العادات ) ، ولا مكروهاً ( كما إذا كان فيه إخلال بمحاسنها كالإسراف في بعض أحواله ) - نقول إن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واحداً من هذه الثلاثة - يكون مباحاً بالجزء مندوباً بالكل . فلو تركه الناس جميعاً واخلوا به لكان مكروهاً . فيكون فعله كلياً مندوباً إليه شرعاً

## المسألة الثانية الاباحة بحسب الكلية والجزئية تتجاذبها بقية الاحكام ١٣١

في محاسن العادات ، كالاٍسراف فهو مباح بالجزء . فلو ترك بعض الاوقات <sup>(١)</sup> مع القدرة عليه ، لكان جائزاً كما لو فعل . فلو ترك جملة لكان على خلاف ما ندب الشرعُ إليه ففي الحديث : « إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا على أنفسكم ؛ وإن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده <sup>(٢)</sup> » وقوله في الآخر حين حسن من هيئته : « أليس هذا أحسن <sup>(٣)</sup> ؟ » وقوله : « إن الله جميلٌ يحبُّ الجمال <sup>(٤)</sup> » بعد قول الرجل : إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة وكثير من ذلك . وهكذا لو ترك الناس كلهم ذلك لكان مكروها

والثاني كالأكل ، والشرب ، ووطء الزوجات ، والبيع ، والشراء ، ووجوه الاكتسابات الجائزة ، كقوله تعالى : ( وأحلَّ الله البيعَ وحرمَ الربا ) ( أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ ) ( أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْإِنْعَامِ ) وكثير من ذلك . كل هذه الأشياء مباحة بالجزء ؛ أى إذا اختار أحد هذه الأشياء على ماسواها فذلك جائز ، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان ، أو تركها بعض الناس <sup>(٥)</sup> لم يقدح ذلك ، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك ، لكان تركا

(١) مقتضاه مع سياق الاحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل في حق الشخص الواحد بعينه . وقوله بعد لو تركه الناس جميعا لكان مكروها يقتضى أن طلبه كفا ئى لو قام به البعض سقط عن الباقي . ولو كان قادرا عليه فلم يفعله راسا لم يكن مكروها ولعل الاول هو الممول عليه . ويشهد له قوله في الثاني : اذا اختار أحدها ، أو تركها الرجل في بعض الاحيان أو تركها بعض الناس

(٢) الجزء الأول من الحديث رواه البخارى عن أبى هريرة ، والجزء الآخر أخرجه الترمذى والحاكم

(٣) أخرجه مالك بلفظ « أليس هذا خيرا ؟ »

(٤) أخرجه مسلم وابو داود والترمذى - وقد وردت هذه الجملة : ( ان الله جميل يحب الجمال ) مستقلة ، من طرق أخرى

(٥) هذا في غير الاكل والشرب مثلا . أما ما فلا . بل الذى يجرى فيها قوله تركها في بعض الاحوال . فقوله فلو فرضنا ترك الناس كلهم يعنى أو فرضنا ترك الشخص لمثل الاكل والشرب دائما وكليا لكان الخ فهو مع كونه ذكر أحوالا كثيرة اكتفى باقتراض

## ١٣٢ المسألة الثانية الاباحة بحسب الكلية والجزئية تتجاذبها بقية الاحكام

لما هو من الضروريات المأمور بها . فكان الدخول فيها واجبا بالكل  
والثالث كالتنزه<sup>(١)</sup> في البساتين ، وسماع تغريد الحمام ، والغناء المباح ،  
واللعب المباح بالحمام أو غيرها . فمثل هذا مباح بالجزء . فإذا فعل يوماً ما ، أو  
في حالة ما ، فلا حرج فيه . فإن فعل دائماً كان مكروها ، ونُسب فاعله إلى  
قلة العقل ، وإلى خلاف محاسن العادات ، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح  
والرابع كالمباحات التي تقدر في العدالة المداومة عليها وإن كانت مباحة .  
فإنها لا تقدر إلا بعد أن يعدّ صاحبها خارجاً عن هيئات أهل العدالة ،  
وأجرى صاحبها مجرى الفساق ، وإن لم يكن كذلك . وما ذلك إلا لذنوب  
اقترفه شرعاً . وقد قال الغزالي : إن المداومة على المباح قد تصير صغيرة ،  
كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة . ومن هنا قيل : لا صغيرة مع  
الإصرار .

### فصل

إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل<sup>(٢)</sup> ، كالأذان  
في المساجد الجوامع أو غيرها ، وصلاة الجماعة ، وصلاة العيدين ، وصدقة  
التطوع ، والنكاح ، والوتر ، والفجر ، والعمرة ، وسائر النوافل الرواتب .

الترك في بعضها فقط ، مع اعتباره عموم الحكم لما بقي من وجوه الافتراض . ويمكن  
أن يقال نظيره في القسم الاول .

فكأنه قال في القسمين : ولو فرضنا ترك الشخص دائماً وكلما كان تاركاً للمندوب في  
الاول ، وللاوجب في الثاني فيما يكون فيه ذلك كالاكل والشرب

(١) في هذا القسم والذي بعده . جعل الكلام في الشخص الواحد جزئياً وكلماً . فتنبيه

(٢) اما كفاً كالأذان واقامة الجماعة واما عينياً كباقي الأمثلة الا ما يأتي بعد من

النكاح فوجوبه الكفائي بقدر ما يتحقق منه مقصود الشارع



فإنها مندوب إليها بالجزء . ولو فرض تركها جملة لجرح التارك لها . ألا ترى أن في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام ؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه . وكذلك صلاة الجماعة من داوم على تركها يجرح ، فلا تقبل شهادته ؛ لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين . وقد توعد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجماعة فهم أن يحرق عليهم بيوتهم ؛ كما كان عليه السلام لا يغير على قوم حتى يصبح . فإن سمع أذاناً أمسك ؛ وإلا أغار . والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع ، من تكثير النسل ، وإبقاء النوع الإنساني ، وما أشبه ذلك . فالترك لها جملة مؤثر في أوضاع الدين إذا كان دائماً . أما إذا كان في بعض الأوقات ، فلا تأثير له ، فلا محذور في الترك

### فصل

إذا كان الفعل مكروها بالجزء كان ممنوعاً بالكل ؛ كاللعب بالشطرنج والتدب في غير مقامة . وسماع الغناء المكروه . فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة ، لم تقدر في العدالة . فإن داوم عليها قدحت في عدالته . وذلك <sup>(١)</sup> دليل على المنع بناء على أصل الغزالي <sup>(٢)</sup> . قال محمد بن عبد الحكم في اللعب بالنرد والشطرنج : إن كان يسكثر منه حتى يشغله عن الجماعة لم تقبل شهادته ، وكذلك اللعب الذي يخرج به عن هيئة أهل المروءة ، والحلول بمواطن التهم لغير عذر ، وما أشبه ذلك

### فصل

أما الواجب إن قلنا إنه مرادف للفرض ، فإنه لا بد أن يكون

(١) وذلك أي قدح المداومة على المكروهات في العدالة ، وإخراج صاحبها عن أهل الشهادة دليل على أنه اقترف ذنباً

(٢) وهو أن المداومة على المباح قد تصير مصيرة بل هذا أولى من المداومة على بعض المباحات

واجباً بالكل والجزء فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئي . وإذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى . ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكلية والجزئية أم لا ؟

أما بحسب الجواز<sup>(١)</sup> فذلك ظاهر ؛ فإنه إذا كانت هذه الظاهر المعينة فرضاً على المكلف يأنم بتركها . ويُعدّ مرتكب كبيرة ، فينفذ عليه الوعيد بسببها إلا أن يعفو الله ، فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة أخرى بذلك . وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة ، مع من كثر ذلك منه وداوم عليه ، وما أشبه ذلك . فإنّ المفسدة بالمداومة أعظم منها في غيرها .

وأما بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضى ذلك ؛ كقوله عليه السلام في تارك الجمعة : « مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ »<sup>(٢)</sup> « فقيّد بالثلاث كما ترى . وقال في الحديث الآخر : « مَنْ تَرَكَهَا »<sup>(٣)</sup> استخفافاً بحقّها أو تهاوناً<sup>(٤)</sup> مع أنّه لو تركها<sup>(٥)</sup> مختاراً غير متهاونٍ ولا مستخفٍّ ، لكان تاركاً للفرض ؛ فإنما

(١) أي جواز ذلك وإمكان وقوعه شرعاً . ويأتى مقابله وهو الوقوع بالفعل في قوله وأما بحسب الوقوع

(٢ و ٤) رواية أصحاب السنن كما في التيسير . « مَنْ تَرَكَ ثَلَاثَ جُمُعَاتٍ تَهَاوَنًا بِهَا طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ » ورواه في الترغيب بلفظ التيسير عن أصحاب السنن وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم . وفي رواية عن احمد بإسناد حسن ، والحاكم وقال صحيح الإسناد : ( مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ ) . وهناك روايات أخرى تختلف في كثير من الالفاظ وليس منها ما هنا

(٣) ذكر الحديث بهذه الرواية - على ما فيها - ليفيد ان الشارع رتب على تكرار التهاون على ترك تهاونا واستخفافاً . ولا يخفى عظم جرم الاستخفاف فدل على ان جريمة التكرار اكبر من جريمة المرة الواحدة . ولا يخفى عليك حكمة ذلك فان تكرار الترك لغیر عذر وان لم تشعر النفس فيه بالاستخفاف ولم يخطر بالبال ، الا أنه في الواقع لا بد أن يكون سرکوزاً في نفس الشخص الذي يتكرر منه الترك لانه هو السبب الحقيقي للتكرار كما يشير اليه كلامه بعد \* يراجع الحديثان فانهما بهذه الالفاظ لم تقف عليهما في التيسير من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه

(٥) أي مرة واحدة لكان تاركاً للفرض أي ولم يرتب عليه الطبع على القلب

قال ذلك لأن مرات أولى في التحريم ؛ وكذلك<sup>(١)</sup> لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون . وابنني على ذلك في الفقه أن من تركها ثلاث مرات من غير عذر ، لم تجز شهادته . قاله سحنون . وقال ابن حبيب عن مطرف وابن الماجشون : إذ تركها مراراً لغير عذر لم تجز شهادته . قاله سحنون<sup>(٢)</sup> . وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكتر منه ذلك : إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة . فإن تَمَادَى وأكثر منه كان قادحاً في شهادته ، وصار في عداد من فعل كبيرة ؛ بناءً على أن الإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة .

وأما إن قلنا : إن الواجب ليس بمرادف للفرض ، فقد يطرد فيه ما تقدم ، فيقال : إن الواجب إذا كان واجباً بالجزء كان فرضاً بالكل<sup>(٣)</sup> . لا مانع يمنع من ذلك . فانظر فيه وفي أمثله منزلاً على مذهب الحنفية . وعلى هذه الطريقة يستتب التعميم فيقال في الفرض<sup>(٤)</sup> : إنه يختلف بحسب الكل والجزء ، كما تقدم بيانه أول الفصل . وهكذا القول في المنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء ؛ وإن عدت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما ، أو في حالة ما ، فلا تكون كذلك في أحوال أخرى ، بل يختلف الحكم فيها ؛ كالكذب من غير عذر . وسائر الصغائر ، مع المداومة عليها ؛ فإن المداومة لها تأثير في كبرها . وقد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظم بسبب الإضافة : فليست

(١) لعل صوابه ( كما ) ويكون بياناً لحكمة ذكر الحديث الثاني

(٢) أنظر ما معنى أعادته هنا ؟ قلل هنا تحريفاً

(٣) أي فينزل الواجب منزلة المندوب فيما سبق ، ويكون جزئيه واجباً وكلية فرضاً . بل يكون هذا أولى من المندوب . وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي شرحت في المندوب والمكروه والمباح ، واختلافها جزئياً عنهما كلياً ، وأخذ الكل حكم آخر من الأحكام الخمسة غير ما كان في الجزئي

(٤) أي أيضاً كما قيل في الواجب والأقسام قبله ، لكن بالطريقة التي ذكرها في هذا الفصل وإن جريمة التكرار أكبر من الترك وهكذا مما سبق له . لا أنه يأخذ لقباً آخر من ألقاب الأحكام الخمسة لم يكن له قبلاً في الجزئية . ومثله يقال في الحرام



سرقة نصف النصاب كسرقة رבעه ، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه . ولذلك عدوا سرقة لقمة ، والتطفيف بحجة ، من باب الصغائر - مع أن السرقة معدودة من الكبائر - وقد قال الغزالي : قلما يُتصور الهجوم على الكبيرة بغتة ، من غير سوابق ولواحق من جهة الصغائر - قال - ولو تُصورَت كبيرة وحدها بغتة ، ولم يتفق عوده إليها ، ربما كان العزو إليها أرجى من صغيرة واضطرب عليها عمره

### فصل

هذا وجه من النظر مبنى على أن الأفعال كلها تختلف أحكامها بالكلية والجزئية من غير اتفاق <sup>(١)</sup>

ولم يدع أن يدعى اتفاق أحكامها وإن اختلفت بالكلية والجزئية . أما في المباح فمثل قتل كل مؤذ ، والعمل بالقراض ، والمساقاة ، وشراء العرية ، والاستراحة بعد التعب ، حيث لا يكون ذلك متوجّه الطلب ، والتداوى إن قيل إنه مباح ، فإن هذه الأشياء إذا فعلت دائماً أو تركت دائماً ، لا يلزم من فعلها ولا من تركها إثم ، ولا كراهة ، ولا نذب ، ولا وجوب . وكذلك لو ترك الناس كلهم ذلك اختياراً ، فهو كما لو فعلوه كلهم . وأما في المندوب ، فكالتداوى إن قيل بالنذب فيه ، لقوله عليه السلام : « تداووا » <sup>(٢)</sup> ، وكالإحسان في قتل اللواب المؤذية ، لقوله : « إذا قتلتم فأحسنوا القتلة » <sup>(٣)</sup> . فإن هذه

(١) أى في الحكم بين الجزئى والكلى ، ويجعل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف وقوله ولمدع النخ أى له أن ينازع في اطراد القاعدة ، ويقول بل قد يستوى حكم الكلية والجزئية . وذلك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدناها في كل نوع من أنواع الأحكام الخمسة (٢) بعض حديث أخرجه أبو داود عن أبي الدرداء رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( أن الله تعالى أنزل الدواء والداء ، وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بمحرام )

(٣) بعض حديث أخرجه الخمسة إلا البخارى . ولفظه كما في التيسير : ( أن الله تعالى كتب الإحسان على كل شيء . فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته )

الأمر لو تركها الإنسان دائماً لم يكن مكروهاً<sup>(١)</sup> ولا ممنوعاً . وكذلك لو فعلها دائماً . وأما في المكروه ، فمثل قتل النمل إذا لم تؤذ ، والاستجمار بالحمة والعظم وغيرها مما يُنقى ، إلا أن فيه تلويثاً أَوْحَقاً للجن . فليس النهي عن ذلك نهى تحريم ، ولا ثبت أن فاعل ذلك دائماً يُحَرَّج به ولا يؤثم . وكذلك البول في الجحر ، واختناث الأسقية في الشرب . وأمثال ذلك كثيرة . وأما في الواجب والمحرم فظاهر أيضاً التساوى ؛ فإن الحدود وضعت على التساوى : فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة ، وقاذف الواحد<sup>(٢)</sup> كقاذف الجماعة ؛ وقتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس في إقامة الحدود عليهم ؛ وكذلك ترك صلاة واحدة مع المديم الترك ؛ وما أشبه ذلك .

وأيضاً فقد نص الغزالي على أن الغيبة ، أو سماعها ، والتجسس ، وسوء الظن ، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأكل الشبهات ، وسب الولد والفلان ، وضربهما بحكم الغضب زائداً على حد المصلحة ، وإكرام السلاطين الظلمة ، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الدين ، جارٍ دواؤها مجرى الفلتات في غيرها ؛ لأنها غالبية في الناس على الخصوص ، كما كانت الفلتات في غيرها غالبية . فلا يقنح في العدالة دواؤها كما لا تقنح فيها الفلتات . فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أن الأحكام قد تستوى ، وإن اختلفت الأفعال بحسب الكفاية والجزئية .

ولصاحب النظر الأول أن يجيب بأن ما استشهد به على الاستواء

محتمل :

(١) الجارى على ما تقدم أن يقول لم يكن ممنوعاً ، وأيضاً فالذى يراد نفيه هنا أن تكون واجبة بالكل أى فيكون تركها دائماً ممنوعاً على وزان ما تقدم . أما كونه ليس مكروهاً فمن جهة أن ضد المندوب المكروه .

(٢) تراجع هذه الأحكام في الفروع

أما الأول فإن الكلى والجزئى يختلف بحسب الأشخاص والأحوال والمكافئين . ودليل ذلك أننا إذا نظرنا إلى جواز الترك فى قتل كل مؤذ بالنسبة إلى آحاد الناس خف الخطب ؛ فلو فرضنا تماثل الناس كلهم على الترك ، داخلهم الحرج من وجوه عدة . والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً . فصار الترك منهيّاً عنه نهى كراهة إن لم يكن أشد . فيكون الفعل إذاً مندوباً بالكل إن لم نقل واجباً . وهكذا العمل بالقراض وما ذكر معه . فلا استواء إذاً بين الكلى والجزئى فيه . وبحسبك فى المسألة أن الناس لو تماثلوا على الترك لكان ذريعة إلى هدم معلّم شرعى . وناهيك به . نعم قد يسبق ذلك النظر (١) إذا تقارب ما بين الكلى والجزئى ؛ وأما إذا تباعد ما بينهما فالواقع ما تقدم . ومثل هذا النظر جار فى المندوب والمكروه .

وأما ما ذكره فى الواجب والمحرم فغير وارد ؛ فإن اختلاف الأحكام فى الحدود ظاهر وإن اتفقت فى بعض . وما ذكره الغزالى فلا يسلم ، بناء على هذه القاعدة (٢) . وإن سلم فى العدالة وحدها لمعارض راجح . وهو أنه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت العدالة ، فتعذرت الشهادة

### فصل

إذا تقرر تصوير الكلية والجزئية فى الأحكام الخمسة ، فقد يُطلب الدليل على صحتها . والأمر فيها واضح مع تأمل ما تقدم فى اثناء التقرير . بل

(١) أى نظر الاتفاق فى الحكم بين الكلى والجزئى فى هذه المسائل إذا كان الكلى قليل الشمول ضعيف العموم . فربما يقال أن الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذى أو العمل بالقراض أو المساقاة طول حياته لما خرج عن حكم المباح . وكذا يقال فى الباقى . أما إذا تسع العموم فإن الحكم لا يتفق ولا يخفى عليك أنه تسليم فى شئ مما يوهن القاعدة العامة الكلية التى قررها أول الفصل

(٢) وهى اختلاف مراتب المنوعات بالكلية والجزئية كما سبق



هي في اعتبار الشريعة بالغة مبالغ القطع ، لمن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها ، ولكن إن طلب مزيداً في طمأنينة القلب ، وانشرح الصدر ، فيدل على ذلك جمل :

منها ما تقدمت الإشارة إليه في التجريح بما داوم عليه الإنسان ، مما لا يُجرح به لو لم يداوم عليه . وهو أصل متفق عليه بين العلماء في الجملة . ولولا أن للمداومة تأثيراً ، لم يصح لهم التفرقة بين المداوم عليه وما لم يُداوم عليه من الأفعال ؛ لكنهم اعتبروا ذلك . فدل على التفرقة ، وأن المداوم عليه أشد وأحرى منه إذا لم يُداوم عليه . وهو معنى ما تقدم تقريره في الكلية والجزئية وهذا المسلك لمن اعتبره كاف

ومنها أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق ، وتقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات ، دون الجزئيات ؛ إذ مجاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها . ولولا أن الجزئيات أضعف شأناً في الاعتبار لما صح ذلك . بل لولا ذلك لم تجر الكليات على حكم الأضرار ، كالحكم بالشهادة ، وقبول خبر الواحد ، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد ؛ لكن الغالب الصدق . فأُجريت الأحكام الكلية على ما هو الغالب ، حفظاً على الكليات . ولو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق ، ولا متع الحكم إلا بما هو معلوم ، ولا طرح الظن باطلاق . وليس كذلك . بل حكم بمقتضى ظن الصدق وإن برز بعد في بعض الوقائع الغلط في ذلك الظن . وما ذاك إلا أطراح الحكم الجزئية<sup>(١)</sup> في حكم الكلية . وهو دليل على صحة اختلاف الفعل

(١) وإن كان هذا في أحكام وضعية لا الأحكام الخمسة التكليفية التي الكلام فيها . لأن الشهادة وقبولها من الأحكام الوضعية اهـ . إلا أن يقال إن مجاري العادات تدخلها الأحكام التكليفية أيضاً . وأنت ترى أن هذه الأدلة الثلاثة إنما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلا وجزءاً ، ( ولكن هل ذلك مطرود وفي كل الأحكام الخمسة كما هي أصل الدعوى أوفى بعضها فقط اهـ ؟

الواحد بحسب الكلية والجزئية ؛ وأنّ شأن الجزئية أخفّ  
ومنها ما جاء في الحذر من زلّة العالم في علمه أو عمله - إذا لم تتعدّ لغيره -  
في حكم زلّة غير العالم ، فلم يزد فيها على غيره . فإنّ تعدّت إلى غيره اختلف  
حكمها . وما ذلك إلاّ لكونها جزئية إذا اختصّت به ولم تتعدّ الى غيره . فإنّ  
تعدّت صارت كلية بسبب الاقتداء والاتّباع على ذلك الفعل ، أو على مقتضى  
القول . فصارت عند الاتّباع عظيمة جدّاً ، ولم تكن كذلك على فرض  
اختصاصها به . ويجرى مجراه كلّ من عمل عملاً فاقتهدى به فيه : إن صالحاً  
فصالح ، وإن طالحاً فطالح . وفيه جاء : « من سنّ سنةً حسنةً أو سيئةً » (١) :  
و « أن نفساً لا تُقتل ظالماً إلاّ كان على ابن آدم الأول كفلٌ منها ؛ لأنه أوّل  
من سنّ القتل » (٢) . وقد عدّت سيئة العالم كبيرة لهذا السبب ، وإن كانت  
في نفسها صغيرة . والأدلة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها . وهي  
توضح مادّنا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الجزئية والكلية .  
وهو المطلوب

### المسألة الثالثة

المباح يطلق بإطلاقين : أحدهما من حيث هو مخير فيه بين الفعل  
والترك . والآخر من حيث يقال : لا حرج فيه . وعلى الجملة ، فهو على أربعة  
أقسام :

- (١) إشارة الى الحديث المشهور الذي أخرجه مسلم والنسائي ولفظه كما في التيسير :  
( من سن في الاسلام سنة حسنة فعلم بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا  
ينقص من أجورهم شيء . ومن سن سنة سيئة فعلم بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل  
بها ولا ينقص من أوزارهم شيء )
- (٢) الحديث رواه في التيسير عن الخمسة إلاّ ما داود بلفظ : ( وليس من نفس تقتل  
ظلماً الخ ) : ولفظ الترمذي : ( ما من نفس تقتل ... ) وهكذا أورده المؤلف في المسئلة الثامنة  
في بحث السبب ولفظ البخاري ( لا تقتل نفس ... ) وهي الرواية التي ذكر المؤلف مضمونها  
هنا بزيادة أن وتقديم نفس .

(أحدهما) أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبٍ الفعل . (والثاني) أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبٍ الترك . (والثالث<sup>(١)</sup>) أن يكون خادماً لخيرٍ فيه . (والرابع) أن لا يكون فيه شيء من ذلك

فأما الأول فهو المباح بالجزء ، المطلوبُ الفعلُ بالكلِّ . وأما الثاني فهو المباح بالجزء ، المطلوب الترك بالكلِّ ، بمعنى أن المداومة عليه منهي عنها . وأما الثالث والرابع فراجعان إلى هذا القسم الثاني

ومعنى هذه الجملة أن المباح - كما مرَّ - يُعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادماً . والخدمة هنا<sup>(٢)</sup> قد تكون في طرف الترك ، كترك الدوام<sup>(٣)</sup> على التنزه في البساتين ، وسماع تغريد الحمام ، والغناء المباح . فإن ذلك هو المطلوب<sup>(٤)</sup> . وقد تكون في طرف الفعل ، كالاستمتاع بالحلال من الطيبات . فإن الدوام فيه

(١) ستعرف أنه على ما قررره لا يكون هذا التقسيم ظاهراً فلا يتأتى وجود الثالث والرابع (٢) أي في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك ، وقد تكون في طرف الفعل ، أي في كل من القسمين الأول والثاني ، وإن اقتصر في التمثيل على جانب الترك في القسم الثاني ، وجانب الفعل في القسم الأول . وتوضيح ذلك على هذا الفهم أن يقال: ترك سماع الغناء جزئياً خادماً لترك الدوام المطلوب ونفس السماع خادماً للمطلوب الترك وهو الكلي من اللهو والتمتع بالطيبات خادماً لكلي إقامة الضروري . وترك الجزئي خادماً للترك الكلي المنهي عنه . وقد أشار إلى مطلوب الترك كلياً فيما يخدمه من جانب الفعل فقال بخلاف المطلوب الترك يعني الجزئي الذي يخدم كلياً مطلوب الترك فإنه يكون خادماً لما يضادها وهو الفراغ في الاشتغال بها

ومحتمل أن يكون قوله هنا أي في خصوص مطلوب الفعل كلياً فإنه يكون بالترك كمثال الغناء وبالفعل كمثال الاستمتاع بالطيبات . وربما رشح هذا الاحتمال قوله بعد المثال الأول : فإن ذلك هو المطلوب

(٣) لو قال كترك التنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام فإنه مباح خادماً لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب ، لكان جارياً مع بيانه بعد في طرف الفعل ولظهر غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدمه الفعل يخدمه الترك إذا أجرينا كلاهما على الاحتمال الثاني الذي أشرنا إليه

(٤) لأنه يخدم كلياً مطلوباً هو إقامة الحياة



بحسب الإمكان من غير سرف ، مطلوب<sup>(١)</sup> ، من حيث هو خادم لمطلوب وهو أصل الضروريات<sup>(٢)</sup> . بخلاف المطلوب الترك ، فإنه<sup>(٣)</sup> خادم لما يضادها<sup>(٤)</sup> وهو الفراغ من الاشتغال بها . والخادم للمخير فيه على حكمه<sup>(٥)</sup> . وأما الرابع فلما كان غير خادم لشيء يعتد به ، كان عبثاً أو كالعيب عند العقلاء ، فصار مطلوب الترك أيضاً ؛ لأنه صار خادماً لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا ؛ فهو إذاً خادم لمطلوب الترك ، فصار مطلوب الترك بالكل . والقسم الثالث مثله أيضاً ؛ لأنه خادم له ، فصار مطلوب الترك أيضاً

وتلخص أن كل مباح ليس بمباح باطلاق ؛ وإنما هو مباح بالجزء خاصة ؛ وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل ، أو مطلوب الترك . فان قيل : أفلا يكون هذا التقرير نقضاً لما تقدم من أن المباح هو المتساوى الطرفين ؟ فالجواب أن لا ؛

(١) هو إقامة الحياة

(٢) أي فعل جزئيه خادم أي فالمطلوب الترك كلياً يخدمه فعل المباح . وعلى ما قررنا أولاً قد يخدمه أيضاً أي يحققه ويعين على حصوله ترك المباح وذلك كترك الاستمتاع بالمباح كلياً فإنه مطلوب الترك ويخدمه مباح أهله وترك الاستمتاع بها جزئياً وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما أشرنا إليه

(٣) فإن الاشتغال باللهو الجزئي يتكون منه ومن جزئيات اللهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات فاللهو الجزئي خادم للهو الكلي الذي يضاد الضروريات

(٤) أي يخير فيه هذا إذا كان الخدم والمخدوف جزئياً كالشيء المباح لسماع الغناء مثلاً . فلا يناق أنه يأخذ وهو كلي حكماً من الأحكام الباقية غير المباح كما سبق وبهذا يمكن تصوير مباح خادم لمخير ، لكن قوله بعده : (والقسم الثالث مثله لأنه خادم له) يقتضي أنه خادم لمخير كلي . ويكون قوله في أول المسألة : (والثالث أن يكون خادماً لمخير فيه) أي كلي . وقوله : (والرابع ألا يكون خادماً لشيء من ذلك) أي أنه مباح لا يخدم كلياً مطلقاً ، أولاً يخدم كلياً مطلوب الفعل أو مطلوب الترك . ولا يخفى عليك أن هذا التقسيم بهذا المعنى لا يستقيم مع ما سبق من القاعدة التي أسهب في أدلتها وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكماً آخر إذا نظر إليه كلياً . فكيف يتصور أن يخدم المباح كلياً لمخير فيه أو كلياً لا حكم له من الأحكام ؟ على أنه سيصرح بأن القسمين الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل هو حكمه . فيقال فيها يخدم المطلوب مطلوب بالكل ، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالكل وكان يمكنه أدماجها في اثناء سابقتها . فتأمل

لأنّ ذلك الذى تقدّم ، هو من حيث النظر اليه فى نفسه ، من غير اعتبار أمر خارج • وهذا النظر من حيث اعتباره بالأُمور الخارجة عنه • فإذا نظرت إليه فى نفسه ، فهو الذى سُمّي هنا المباح بالجزء • وإذا نظرت اليه بحسب الأُمور الخارجة ، فهو المسمّى بالمطلوب بالكل<sup>(١)</sup> . فأنت ترى أنّ هذا الثوب الحسن مثلاً مباح اللبس ، قد استوى فى نظر الشرع فعله وتركه ، فلا قصد له فى أحد الأمرين . وهذا معقولٌ واقعٌ بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك . وهو - من جهة ما هو وقاية للحرّ والبرد ، ومواريء للسواة ، وجمال فى النظر - مطلوب الفعل . وهذا النظر غير مختصّ بهذا الثوب المعين ، ولا بهذا الوقت المعين ؛ فهو نظر بالكل لا بالجزء

#### المسألة الرابعة

إذا قيل فى المباح : إنّه لاحرج فيه - وذلك فى أحد الإطلاقين المذكورين - فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل وتركه ؛ لوجوه (أحدها) أنا إنّما فرقنا بينهما بمد فهما من الشريعة القصد الى التفرقة :

فالقسم المطلوب الفعل بالكل هو الذى جاء فيه التخيير بين الفعل وتركه ؛ كقوله تعالى : ( نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي شَتِّمْ ) ، وقوله : ( وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ) ( وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا ) ، والآية الأخرى فى معناها • فهذا تخييرٌ

(١) يعنى مثلاً . والا فالنظر اليه بالأُمور الخارجية يجعله اما من هذا وأما من المسمى بالمطلوب الترك بالكل كما تقدم فى اللّهُ . وبالجملة فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلاً زائدة على ما تقدم فى المسألة قبلها ، بل هى زيادة ايضاح لمسالك فهم مغايرة حكم الكلى للجزئى . وذلك باعتبار ضابط هو الخدمة : فما يخدمه الجرئى يأخذ هو حكمه . فيقال فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل ، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب الترك بالكل . وكان يمكن أدماجها فى أثناء سابقتها فتأمل

حقيقة . وأيضاً فالأمر في المطلقات إذا كان الأمر الإباحة يقتضى التخيير حقيقة ؛ كقوله تعالى : ( وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ) ( فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ) ( كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ) . وما أشبه ذلك . فإن إطلاقه مع أنه يكون على وجوه - واضح في التخيير في تلك الوجوه إلا مقام الدليل على خروجه عن ذلك

وأما القسم المطلوب الترك بالكل ، فلا نعلم في الشريعة ما يدل على حقيقة التخيير فيه نصاً ؛ بل هو مسكوت عنه ، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح ؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهواً ، في معرض الذم لمن ركن إليها ؛ فإنها مُشْعِرَةٌ أَنَّ اللَّهَ غَيْرُ مُخَيِّرٍ فِيهِ ، وجاء : ( وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا ) وهو الطبل أو مافي معناه ، وقال تعالى : ( وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ ) ، وما تقدم من قول بعض الصحابة : حدثنا يارسول الله حين مأوا مئة فأنزل الله عز وجل : ( اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ) ، وفي الحديث : « كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ » <sup>(١)</sup> ، وما أشبه ذلك من العبارات التي لا تجتمع مع التخيير في الغالب . فإذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقدرة <sup>(٢)</sup> ، أو كان فيها بعض الفسحة في بعض الأوقات <sup>(٣)</sup> أو بعض الأحوال ، فمعنى نفى الحرج على معنى الحديث الآخر : « وما سكت عنه فهو عفو » أي مما عفى عنه وهذا

(١) تقدم في آخر المسألة الاولى

(٢) أي بحال مخصوصة كما ورد : ( أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف ) وكما

ورد في سؤاله صلى الله عليه وسلم لعائشة لما حضرت زواج الجارية الانصارية ( أما كان

معكم لهو ؟ فان الانصار يعجبهم اللهو . )

(٣) كما ورد في لعب الحبشة في المسجد يوم العيد



إنما يعبر به في العادة، إشعاراً بأن فيه ما يعفى عنه أو ما هو مظنة عنه .  
أو هو مظنة لذلك فيما تجرى به العادات

وحاصل الفرق أن الواحد<sup>(١)</sup> صريح في رفع الإثم والجناح ، وإن كان قد<sup>(٢)</sup> يلزمه الإذن في الفعل والترك إن قيل به ؛ إلا أن قصد اللفظ فيه نفى الإثم خاصة . وأما الإذن فمن باب ما لا يتم<sup>(٣)</sup> الواجب إلا به ، أو من باب (الأمر بالشئ هل هو نهى عن ضده أم لا) (والنهى عن الشئ هل هو أمر بأحد أضداده أم لا) والآخر صريح في نفس التخيير ؛ وإن كان قد يلزمه نفى الحرج عن الفعل ؛ فقصد اللفظ فيه التخيير ، خاصة . وأما رفع الحرج فمن تلك الأبواب .  
والدليل عليه أن رفع الجناح<sup>(٤)</sup> قد يكون مع الواجب كقوله تعالى : (فلا جناح عليه أن يطأوف بهما) ؛ وقد يكون مع مخالفة المندوب كقوله : (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان)<sup>(٥)</sup> . فلو كان رفع الجناح يستلزم التخيير في الفعل والترك ، لم يصح مع الواجب ، ولا مع مخالفة المندوب . وليس كذلك التخيير المصرح به ؛ فإنه لا يصح مع كون الفعل واجباً دون الترك ، ولا مندوباً و بالعكس

- (١) أي من هذين الاطلاقين للمباح وهو ما لا حرج فيه  
(٢) أي وقد لا يلزمه الاذن فيهما كما سيأتي له أنه يكون مع مخالفة المندوب ومع الواجب الفعل  
(٣) أي شبه بهذه الأبواب وقريب من طريقتها لا أنه منها حقيقة كما هو ظاهر  
(٤) أي على هذا الفرق بين الاطلاقين وهذا أظهر الأدلة الثلاثة وإن كان لا يطلق عليه لفظ المباح حتى يدرج في هذا القسم فلا استدلال من حيث أن كلمة رفع الجناح عامة ولا تقتضي التخيير  
(٥) ليس في الآية لفظ رفع الجناح ، ولكن فيها ما يفهمه . ولذلك أدرجها فيما فيه رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب . وسيدكر في الدليل الثاني لفظ التخيير ولفظ رفع الحرج فلا . يتوهم أن كلامه قاصر هناك على ما فيه اللفظان ، بل غرضه اللفظ الدال على التخيير ، وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج ، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج

﴿ والثاني ﴾ أن لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك ، وأتت على سواء في قصد ، ورفع الحرج مسكوت عنه . وأما لفظ رفع الجناح ، فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلف . وبقي الإذن في ذلك الفعل مسكوتاً عنه . فيمكن أن يكون مقصوداً له ، لكن بالقصد الثاني ؛ كما في الرخص ؛ فإنها راجعة إلى رفع الحرج ، كما سيأتي بيانه إن شاء الله . فالمصرح به في أحدهما مسكوت عنه في الآخر ، وبالعكس . فلذلك إذا قال الشارع في أمر واقع : « لا حرج فيه » . فلا يؤخذ منه حكم الإباحة ؛ إذ قد يكون كذلك ، وقد يكون مكروهاً<sup>(١)</sup> ، فإن المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه . فليتقّد بهذا في الأدلة

والوجه الثالث مما يدل على أن مالا حرج فيه غير مخير فيه على الإطلاق ﴿ أن المخير فيه لما كان هو الخادم المطلوب الفعل ، صار خارجاً عن محض اتباع الهوى ؛ بل اتباع الهوى فيه مقيد وتابع بالقصد الثاني ، فصار الداخل فيه داخلاً تحت الطلب بالكل ، فلم يقع التخيير فيه إلا من حيث الجزء . ولما كان مطلوباً بالكل ، وقع تحت الخارج عن اتباع الهوى من هذا الوجه . وقد عرفنا اعتناء الشارع بالكليّات ، والقصد إليها في التكاليف . فالجزئي الذي لا يخرمه ليس بقادح في مقتضاه ، ولا هو مضادٌّ له ، بل هو مؤكد له . فاتباع الهوى في المخير ، فيه تأكيد لاتباع مقصود الشارع من جهة الكل . فلا ضرر في اتباع الهوى هنا ؛ لأنه اتباع لقصد الشارع ابتداءً ، وإنما اتباع الهوى فيه خادم له

(١) الجارى على ما سبق أن يقول وقد يكون واجباً أيضاً

وأما قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيهاً باتِّباع الهوى المذموم .  
 ألا ترى أنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة ؟ لكنه  
 لقلته ، وعدم دوامه ، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض ، حسبما هو مذكور  
 في موضعه ، لم يحفل به . فدخل تحت المرفوع الحرج ؛ إذ الجزئي منه لا يخرم  
 أصلاً مطلوباً ؛ وإن كان فتحاً لبابه في الجملة ، فهو غير مؤثر من حيث هو جزئي  
 حتى يجتمع مع غيره من جنسه ، والاجتماع مقوِّر . ومن هنا انك يلتئم الكلي  
 المنهى عنه ، وهو المضاد للمطلوب فعله . وإذا ثبت أنه كاتِّباع الهوى من غير  
 دخول <sup>(١)</sup> تحت كليٍّ أمرٍ ، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيراً فيه ،  
 فتصريح <sup>(٢)</sup> بما تقدم في قاعدة اتِّباع الهوى وأنه مضادٌّ للشريعة

### المسألة الخامسة

إن المباح إنما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكف فقط .  
 فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر . والدليل على ذلك أن المباح - كما  
 تقدم - هو ما خير فيه بين الفعل والترك ، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع  
 إقدام ولا إحجام . فهو إذا من هذا الوجه لا يترتب عليه أمر ضروري في الفعل  
 أو في الترك ، ولا حاجيٌّ ، ولا تكميليٌّ ، من حيث هو جزئيٌّ . فهو راجع إلى  
 نيل حظ عاجل خاصّة . وكذلك المباح الذي يقال : « لا حرج فيه » ، أولى  
 أن يكون راجعاً إلى الحظ . وأيضاً <sup>(٣)</sup> فالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروري

(١) بخلاف المخير فإنه داخل تحت على أمر فان كلية ، أمور به

(٢) ينظر في تصحيح التركيب

(٣) ليس بعيداً عن الدليل الأول ، فإنه يفيد أن الشارع قصد الأمور به والنهي عنه لما يترتب  
 على ذلك من حفظ الأمور الثلاثة . بخلاف المباح فلم يقصده بفعل ولا ترك ، لانه لا يترتب  
 عليه شيء من ذلك ، فكان بمجرد اختيار المكف وتابعا لهواه المحض وحظه الصرف . وهو  
 الدليل الأول بعينه . غايته أن الأول سلك إلى الغرض من جهة المباح مباشرة ، وهذا  
 بواسطة الأمر والنهي . فهو تصوير آخر لنفس الدليل



أو حاجي ، أو تكميلي . وكل واحد منها قد فهم من الشارع قصده إليه . فما خرج عن ذلك فهو مجرد نيل حظ ، وقضاء وطر

فإن قيل : فما الدليل على انحصار الأمر في المباح في حظ المكلف لا في غير ذلك ؟ وأن الأمر والنهي راجعان إلى حق الله لا إلى حظ المكلف ولعل بعض المباحات يصح فيه أن لا يؤخذ من جهة الحظ ، كما يصح في بعض المأمورات والمنهيات أن تؤخذ من جهة الحظ

فالجواب أن القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جئ بها لمصالح العباد . فالأمر ، والنهي ، والتخيير ، جميعاً راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه ، لأن الله غني عن الحظوظ ، منزه عن الأغراض . غير أن الحظ على ضربين :

أحدهما داخل تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب ، فلا يكون ساعياً في حظه ، وهو مع ذلك لا يفوته حظه ، لكنه أخذه من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه . وهذا معنى كونه بريئاً من الحظ . وقد يأخذه من حيث الحظ ، إلا أنه لما كان داخل تحت الطلب فطلبه<sup>(١)</sup> من ذلك الوجه ، صار حظه تابعاً للطلب ، فلحق بما قبله في التجرد عن الحظ ، وسمي باسمه . وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب . وبالله التوفيق

والثاني غير داخل تحت الطلب . فلا يكون آخذاً له إلا من جهة إرادته واختياره ، لأن الطلب مرفوع عنه بالفرض . فهو قد أخذه إذا من جهة حظه . فلهذا يقال في المباح : إنه العمل المأذون فيه ، المقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة

(١) بصيغة الفعل فصح قوله صار حظه الخ

## المسألة السادسة

الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال - والتروك بالمقاصد . فاذا عريت عن المقاصد لم تتعلق بها . والدليل على ذلك أمور :

( أحدها ) ما ثبت من أن الأعمال بالنيات . وهو أصل متفق عليه في الجملة ، والأدلة عليه لا تقصر عن مبلغ القطع . ومعناه أن مجرد الأعمال من حيث هي محسوسة فقط ، غير معتبرة شرعاً على حال ، إلا ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة . أما في غير ذلك فالقاعدة مستمرة . وإذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد ، كان مجردها في الشرع بمثابة حركات العجماوات والجمادات . والأحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلاً ولا سمعاً ، فكذلك ما كان مثلها .

( والثاني ) ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبي والمغني عليه ، وأنها لا حكم لها في الشرع بأن يقال فيها : « جائز ، أو ممنوع ، أو واجب ، أو غير ذلك » ، كما لا اعتبار بها من البهائم . وفي القرآن : ( وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَا تَكُن مَاتِعَمَدَتٌ قُلُوبُكُمْ ) . وقال : ( رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا سَافِكِينَ ) (أو أخطأنا) قال : ( قد فعلت ) . وفي معناه روى الحديث : « رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنَّسْيَانُ وَمَا اسْتَكْرِهَوا عليه <sup>(١)</sup> » وإن لم

(١) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني عن ثوبان ، وقال العريزي قال الشيخ ( يعني شيخه محمد حجازي الشعراني المشهور بالواعظ ) حديث صحيح اه . وقال الشوكاني أخرجه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والحاكم في المستدرک من حديث ابن عباس وحسنه النووي وقد أطل الحافظ الكلام عليه في باب شروط الصلاة من التأخير الحبير

يصحّ سندا فمعناه متفق على صحته . وفي الحديث أيضاً : «رفع القلم عن ثلاث (١)» - فذكر الصبي حتى يحتلم ، والنمى عليه حتى يفيق « فجميع هؤلاء لا قصد لهم . وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم

( والثالث ) الإجماع على أن تكليف ما لا يُطاق غير واقع في الشريعة ؛ وتكليف من لا قصد له تكليف ما لا يطاق

فإن قيل : هذا في الطلب ، وأما المباح فلا تكليف فيه ؛ قيل : حتى صحّ تعلّق التخيير ، صحّ تعلّق الطلب . وذلك يستلزم قصد المخير . وقد فرضناه غير قاصد . هذا خلف

ولا يُعترض هذا بتعلّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك ؛ لأنّ هذا من قبيل خطاب الوضع ؛ وكلاؤنا في خطاب التكليف . ولا بالسكران لقوله تعالى ( لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ! ) فإنه قد أُجيب عنه في أصول الفقه ، ولأنّه - في عقود وبيوعه - مجبورٌ عليه لحقّ نفسه ، كما حُجّر على الصبي والمجنون ؛ - وفي سواها - لما أدخل السكر على نفسه ، كان كالقاصد

(١) رواه في الجامع الصغير بروايتين إحداهما : (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المبلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر ) عن أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن عائشة . وقال الحاكم على شرطهما قال ابن حجر ورواه أبو داود والنسائي وأحمد والدارقطني والحاكم وابن حبان وابن خزيمة من طرق عن علي رفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها البخاري - اهـ مناوى على الجامع \* وثانيتها (رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم ) عن أحمد وأبي داود والحاكم عن علي وعمر . وقد أورده ابن حجر من طرق عديدة بالفاظ متقاربة ثم قال وهذه طرق يقوى بعضها بعضها وقد أطنب النسائي في تخريجها ثم قال لا يصح منها شيء والموقوف أولى بالصواب - اهـ مناوى على الجامع وفي التيسير (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل ) عن أبي داود والترمذي



رفع الأحكام التكليفية فعمل بنقيض المقصود ، أولاً أن الشرب سبب لمفاسد كثيرة ، فصار استعماله <sup>(١)</sup> له تسببات في تلك المفاسد ، فيؤاخذ الشرع بها وإن لم يقصدها ، كما وقعت مؤاخذة أحد ابني آدم بـ ل نفس تقتل ظلماً ، وكما يؤاخذ الزاني بمقتضى المفسدة في اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرم . ونظائر ذلك كثيرة . فالأصل صحيح . والاعتراض عليه غير وارد

### المسألة السابعة

المندوب إذا اعتبرته اعتباراً أعم <sup>(٢)</sup> من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً للواجب ؛ لأنه إما مقدمة له ، أو تذكر به ، كان من جنس الواجب أولاً . فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها ، ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها . والذي من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلي ، والسواك ، وأخذ الزينة وغير ذلك ، مع الصلاة ؛ وكتعجيل الإفطار ، وتأخير السحور ، وكف اللسان عما لا يعني ، مع الصيام ؛ وما أشبه ذلك . فإذا كان كذلك فهو لاحق بقسم الواجب بالكل وقليلاً يشذ عنه مندوب يكون مندوباً بالكل والجزء . ويحتمل هذا المعنى قريراً ؛ ولكن ما تقدم مغن <sup>(٣)</sup> عنه بحول الله

(١) فقد استعماله وهو عاقل يعلم أنه يجرى إلى مفاسد كثيرة وإن لم يقصد حصولها فيؤاخذ بها . والزاني ما شددت عليه العقوبة بالجلد والقتل إلا لآلات التي قد تسبب عن فعله . وهو يعرف هذا التسبب وإن لم يقصد من الفعل ، ولا خطر بباله حينه . وسيأتي - في المسألة الثامنة من السبب - أن إيقاع المسبب بمنزلة إيقاع السبب ، قصد ذلك المسبب أولاً . (٢) يريد في هذه المقدمة أن يتوسع في أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل ، فيجعله شاملاً لغير السنن المؤكدة ورواتب النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الأول من المسألة الثانية ، ويقول أنه قلما يشذ مندوب عن ذلك

(٣) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها . وأيضاً فإنه مؤثر في أوضاع الدين . فهل هذا وذاك يجري هنا في المندوبات التي لا كراهة في تركها وليست كالسنن التي بنى عليها القاعدة السابقة ؟ فإذا كان لا كراهة في تركها ، فكيف يجرح

## فصل في

المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع، كان كالمندوب مع الواجب .  
وبعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها . ومنه ما يكون وسيلة وخادماً  
للمقصود ؛ كطهارة الحدث ، وستر العورة ، واستقبال القبلة ، والأذان للتعريف  
بالأوقات وإظهار شعائر الاسلام ، مع الصلاة . فمن حيث كان وسيلة - حكمه  
مع المقصود حكم المندوب مع الواجب - يكون وجوبه بالجزء دون <sup>(١)</sup> وجوبه  
بالكل . وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً . ومنه ما يكون وسيلة  
له - كالواجب حرفاً بحرف - فتأمل ذلك

## المسألة الثامنة

ما حد له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات فإيقاعه في وقته  
لاتقصير فيه شراً ، ولا عتب ، ولا ذم . وإنما العتب والذم في إخراجها عن  
وقته - سواء علينا أكان وقته مضيقاً أو موسعاً <sup>(٢)</sup> - لأمرين :  
(أحدهما) أن حدّ الوقت إما أن يكون لمعنى قصده الشارع ، أو لغير معنى .  
وباطل أن يكون لغير معنى . فلم يبق إلا أن يكون لمعنى . وذلك المعنى هو أن  
يوقع الفعل فيه . فإذا وقع فيه فذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت . وهو

التارك لها ؟ وكيف تؤثر على أوضاع الدين ؟ فالموضع يحتاج الى فضل نظر في ذاته وفي دعوى  
أن ما تقدم يعني هنا

(١) أي فلا يتأكد الوجوب فيه تأكده في المقصود وينبئ عليه أن اثم تركه والثواب  
على فعله لا يساوي الواجب المقصود

(٢) بنى المسألة على مذهب الجمهور في الموسع ، وهو أن هناك وقتاً موسعاً لبعض المطلوبات  
لو أوقعها المكلف في أي جزء منه لا اثم فيه . ويريد هنا أن يقول بل ولا تقصير ولا عتب  
أيضاً . والأفضلية في السابق أول الوقت شيء آخر لا يلزم منه أن يكون إيقاعه آخر  
الوقت تقصيراً موجباً للعتاب

يتمتضي .. قطعاً - موافقة الأمر في ذلك الفعل الواقع فيه . فلو كان فيه عتبٌ  
أو ذمٌّ ، لازم أن يكون لمخالفة قصد الشارع ، في إيقاعه في ذلك الوقت الذي  
وقع فيه العتب بسببه . وقد فرضناه مُوافقاً \* هذا خلف

(والثاني) أنه لو كان كذلك ، لازم أن يكون الجزء من الوقت الذي  
وقع فيه العتب ، ليس من الوقت المعين ؛ لأننا قد فرضنا الوقت المعين مخيراً  
في أجزائه إن كان موسعاً \* والعتب مع التخيير متنافيان \* فلا بد أن يكون  
خارجاً عنه \* وقد فرضناه جزءاً من أجزائه . هذا خلف محال \* وظهور هذا  
المعنى غير محتاج إلى دليل

فإن قيل : قد ثبت أصل طلب المسارعة إلى الخيرات والمسابقة إليها \*  
وهو أصل قطعي \* وذلك لا يختص ببعض الاوقات دون بعض ، ولا ببعض  
الأحوال دون بعض . إذا كان السبق إلى الخيرات مطلوباً بلا بد ، فالمقصر  
عنه معدود في المقصرين والمفرطين . ولا شك أن من كان هكذا ، فالتعب  
لاحقٌ به في تفريطه وتقصيره . فكيف يقال لا عتب عليه ؟

ويدل على تحقيق هذا ما روى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، أنه  
لما سمع قول النبي ﷺ : « أول الوقت رضوان الله . وآخره عفو الله »<sup>(١)</sup>  
قال : رضوان الله أحب إلينا من عفوهِ ، فإن رضوانه للمحسنين ، وعفوهِ عن  
المقصرين .

وفي مذهب مالك ما يدل على هذا أيضاً : فقد قال في المسافرين يقدمون الرجل  
لسنّه يصلي<sup>(٢)</sup> بهم فيسفر بصلاة الصبح - قال - : « يصلي الرجل وحده في أول  
الوقت ، أحب إلى من أن يصلي بعد الإسفار في جماعة » فقدّم - كما ترى -

(١) رواه الترمذي بلفظ ( الوقت الاول من الصلاة رضوان الله ) . ورواه الدارقطني

بلفظ ( أول الوقت رضوان الله ، ووسط الوقت رحمة الله ، وآخر الوقت عفو الله )

(٢) ليس المراد أنه يطول بهم حتى يسفر . بل المراد أنه يتبدىء الصلاة بعد الاسفار

وحيث أنه يتم الدليل



حكم المسابقة ، ولم يعتبر الجماعة التي هي سنة يعد من تركها مقصراً . فأولى أن يعد من ترك المسابقة مقصراً . وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في رمضان لسفر أو مرض ، ثم قدم أو صبح في غير شعبان من شهور القضاء ، فلم يصمه حتى مات ، فعليه الإطعام ؛ وجعله مفراً كمن صبح أو قدم في شعبان ، فلم يصمه حتى دخل رمضان الثاني ؛ مع أن القضاء ليس على الفور عنده . قال الأحنف : جعله مترقباً <sup>(١)</sup> ليس على الفور ولا على التراخي : فإن قضى في شعبان ، مع القدرة عليه قبل شعبان ، فلا إطعام ؛ لأنه غير مفراً . وإن مات قبل شعبان فمفراً وعليه الإطعام . نحو قول الشافعية في الحج إنه على التراخي ؛ فإن مات قبل الأداء كان آثماً . فهذا أيضاً رأى الشافعية مضاد لمقتضى الأصل المذكور

فأنت ترى أوقاتاً معينة شرعاً ، إما بالنص <sup>(٢)</sup> ، وإما بالاجتهاد <sup>(٣)</sup> ، ثم صار من قصر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً ، بل آثماً في بعضها . وذلك مضاد لما تقدم فالجواب أن أصل المسابقة إلى الخيرات لا ينكر ؛ غير أن ما عُين له وقت معين من الزمان هل يقال إن إيقاعه في وقته المعين له مسابقة ؟ فيكون الأصل المذكور شاملاً له ، أم يقال ليس شاملاً له ؟

والأول هو الجاري على مقتضى الدليل <sup>(٤)</sup> . فيكون قوله عليه السلام - حين سئل عن أفضل الأعمال - فقال : « الصلاة لأوّل وقتها » <sup>(٥)</sup> يريد به وقت الاختيار مطلقاً

ويشير إليه أنه عليه السلام - حين علم الأعرابي الأوقات - صلى في

(١) بل لعله مترتباً . أي أنه لم يعامل معاملة الفود الصرف ، ولا التراخي الصرف ، بل حالة بين الحالتين . فلذا كان الحكم متردداً بين الأمرين . كما شرحه بقوله فان قضى الخ  
(٢) كما في الحديث السابق : أول الوقت الخ  
(٣) كما في المسائل التي نسبها للمالك والشافعي في الصلاة ، والصوم ، والحج ، فأوقاتها معينة بالاجتهاد

(٤) أي المتقدم أول المسألة

(٥) ذكره في الترغيب والترهيب عن أبي داود والترمذي ، وقال : لا يروى إلا من حديث عبد الله بن عمر العمري ، وليس بالقوى عند أهل الحديث .

أوائل الأوقات وأواخرها ، وحدّ ذلك حدّاً لا يتجاوز ، ولم ينبه فيه على تقصير وإنما نبّه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات ، إذا صلى فيها من لا ضرورة له ، إذ قال : « تلك صلاة المنافقين » الحديث <sup>(١)</sup> فبين أن وقت التفريط هو الوقت الذي تكون الشمس فيه بين قرني الشيطان . فإنما ينبغى أن يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة من خرج عن الإيقاع في ذلك الوقت المحدود . وعند ذلك يسمى مفراطاً ، ومقصرّاً ، وإنما أيضاً عند بعض الناس . وكذاك الواجبات الفورية .

وأما المقيدة بوقت العمر ، فإنها لما قيّد آخرها بأمر مجهول ، كان ذلك عزيمة على طلب المبادرة والمسابقة في أوّل أزمنة الإمكان ، فإن العاقبة مغيبة فإذا عاش المكلف ما في مثله يؤدّي ذلك المطلوب ، فلم يفعل مع سقوط الأعداء ، عدّ - ولا بدّ - مفراطاً ، وأثمّه الشافعي لأنّ المبادرة هي المطلوب لا أنه على التحقيق مخير بين أوّل الوقت وآخره ، فإن آخره غير معلوم ، وإنما المعلوم منه ما في اليد الآن . فليست هذه المسألة من أصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض

وأيضاً فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعين ، لكن بحيث لا يعد المؤخر عن أوّل الوقت الموسع مقصرّاً . وإلا لم يكن الوقت على حكم التوسعة . وهذا كما في الواجب الخير في خصال الكفارة ، فإن للمكلف الاختيار في الأشياء الخير فيها ، وإن كان الأجر فيها يتفاوت ، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض ، كما يقول بذلك في الاطعام في كفارة رمضان ، مع وجود التخيير في الحديث وقول مالك به . وكذلك العتق في كفارة الظهار أو القتل أو غيرها ، هو مخير في أي الرقاب شاء ، مع أن الأفضل أعلاها ثمناً ، وأنفسها عند أهلها . ولا يخرج بذلك التخيير عن بابه ، ولا يعد مختار غير الأعلى

(١) ذكره في التيسير في باب أوقات الكراهة عن الستة البخاري

مقصراً ولا مفرطاً . وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام في كفارة اليمين . وما أشبه ذلك من المطلقات التي ليس للشارع قصد في تعيين بعض أفرادها ، مع حصول الفضل في الأعلى منها . وكما أن الحج ماشياً أفضل ، ولا يعد الحاج راكباً مفرطاً ولا مقصراً . وكثرة الخطأ إلى المساجد أفضل من قلتها ، ولا يعد من كان جار المسجد بقله خطاه له مقصراً . بل المقصر هو الذي قصر عما حد له ، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه إليه . وليس في مسألتنا ذلك .

وأما حديث أبي بكر رضي الله عنه فلم يصح ؛ وإن فرضنا صحته فهو معارض بالأصل القطعي وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار ؛ وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لا أن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر

وأما مسائل مالك قلعل استجابته لتقديم الصلاة ، وترك الجماعة ، مراعاة لاقول بأن للصبح وقت ضرورة ، وكان الإمام قد أخر إليه . وما ذكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان ، بناء على القول بالفور في القضاء . فلا يتعين فيها ما ذكر في السؤال . فلا اعتراض بذلك . وبالله التوفيق

### المقالة التاسعة

الحقوق الواجبة على المكلف على ضربين - كانت من حقوق الله ، كالصلاة ، والصيام ، والحج ، أو من حقوق الآدميين كالديون ، والنفقات ، والنصيحة ، وإصلاح ذات البين ، وما أشبه ذلك :-

أحدهما حقوق محدودة شرعاً ، والآخر حرق غير محدودة فأما المحدودة المقدرة فلازمة لازمة المكلف ، مترتبة عليه ديناً ، حتى يخرج عنها ؛ كأثمان المشتريات ، وقيم المتلفات ، ومقادير الزكوات ، وفرائض الصلوات ، وما أشبه ذلك . فلا إشكال في أن مثل هذا مترتب في ذمته ديناً



عليه . والدليل على ذلك التحديد والتقدير ، فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين . فإذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ، ولا يسقط عنه إلا بدليل <sup>(١)</sup> .  
وأما غير المحدودة فلازمة له ، وهو مطلوب بها ، غير أنها لا تترتب في ذمته لأمر :

﴿ أحدها ﴾ أنها لو ترتبت في ذمته لكانت محدودة معلومة ، إذ المجهول لا يترتب في الذمة ، ولا يعقل نسبته إليها ، فلا يصح أن يترتب ديناً . وبهذا استدللنا على عدم الترتب ، لأن هذا الحقوق مجهولة المقدار والتكليف بأداءنا لا يعرف له مقدار ، تكليف بمتعذر الوقوع . وهو ممتنع سمياً

ومثاله الصدقات المطلقة ، وسدّ الخلات ، ودفع حاجات المحتاجين ، وإغاثة الملهوفين ، وإنقاذ الغرقى ، والجهاد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر . ويدخل تحته سائر فروض الكفايات

فإذا قال الشارع : « أطعوا القانع والمعتز » أو قال : أكسوا العارى ، أو « أنفقوا في سبيل الله » فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها ، من غير تعيين مقدار . فإذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها ، بالنظر لا بالنص . فإذا تعين جائع فهو مأمر بالطعام وسدّ خلته ، بمقتضى ذلك الاطلاق ، فإن أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع ، فالطلب باق عليه ، ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف ورافع للحاجة التي من أجلها أمر ابتداء . والذي هو كاف يختلف باختلاف الساعات والحالات في ذلك المعين : فقد يكون في الوقت غير مفرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطعام ، فإذا تركه حتى أفرط

(١) كبرام الدائن للمدين

عليه ، احتاج إلى أكثر منه . وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً . وقد يطعمه آخر مالا يكفيه ، فيطلب هذا بأقل مما كان مطلوباً به . فإذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان ، لم يستقر للترتيب في الذمة أمر معلوم يطلب ألبتة وهذا معنى كونه مجهولاً . فلا يكون معلوماً إلا في الوقت الحاضر بحسب النظر ، لا بمقتضى النص . فإذا زال الوقت الحاضر ، صار في الثاني مكلفاً بشيء آخر ، لا بالاول ، أو سقط<sup>(١)</sup> عنه التكليف ، إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة

والثاني أنه لو ترتب في ذمته أمر لخرج إلى مالا يعقل ؛ لانه في كل وقت من أوقات حاجة المحتاج - مكلف بسدها . فإذا مضى وقت يسع سدها بمقدار معلوم مثلاً ، ثم لم يفعل ، فترتب في ذمته ثم جاء زمان ثان وهو على حاله أو أشد ، فاما أن يقال إنه مكلف أيضاً بسدها أو لا . والثاني باطل ؛ إذ ليس هذا الثاني بأولى<sup>(٢)</sup> بالسقوط من الاول ، لأنه إنما كلف لأجل سدّ الخلّة ، فيرتفع التكليف والخلّة باقية . هذا محال . فلا بد أن يترتب في الذمة ثانياً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت . وحينئذ يترتب في ذمته في حق واحد ، قيم كثيرة بعدد الازمان الماضية . وهذا غير معقول في الشرع ( والثالث ) أن هذا يكون عيناً أو كفاية . وعلى كل تقدير يلزم - إذا لم يقيم به أحد - أن يترتب إمّا في ذمة واحد غير معين ، وهو باطل لا يعقل وإمّا في ذمهم جميع الخلق مقسّطاً ، فكذلك ، للجهل بمقدار ذلك القسط لكل واحد . أو غير مقسّط ، فيلزم فيما قيمته درهم أن يترتب في ذمهم مائة ألف رجل مائة ألف درهم . وهو باطل كما تقدّم .<sup>(٣)</sup>

(والرابع) لو ترتب في ذمته لكان عبثاً ، ولا عبث في التشريع . فانه

(١) أي فكيف يتأتى الاستقرار في الذمة ، والامر يختلف باختلاف الحال والزمان ، بين سقوط المكلف به رأساً ، وبين تغير المكلف به قلة وكثرة ؟

(٢) لو قال ليس بأضعف سببية في التكليف من الاول لكان أوضح

(٣) في قوله هوذا غير معقول في الشرع

إذا كان المقصود دفع الحاجة ، فعمران الذمة ينافي هذا المقصد ؛ إذ المقصود إزالة هذا العارض ، <sup>(١)</sup> لا غرم قيمة العارض . فإذا كان الحكم يشغل الذمة مافياً لسبب الوجوب ، كان عبثاً غير صحيح

لا يقال إنه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهاها ، إذ المقصود بها سدّ الخللّات وهي تترتب في الذمة

لأننا نقول : نسلم أنّ المقصود ما ذكرنا ، ولكن الحاجة التي تسدّ بازكاة غير متعيّنة <sup>(٢)</sup> على الجملة ألا ترى أنّها تؤدي اتفاقاً وإن لم تظهر عين الحاجة . فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أو هبة ؛ فلا نرعى قصد في تضمين المثل أو القيمة فيها بخلاف ما نحن فيه ، فإن الحاجة فيه متعيّنة فلا بد من إزالتها . ولذلك لا يتعيّن لها مال زكاة من غيره ، بل بأيّ مال ارتفعت حصل المطلوب . فأنال غير مطلوب انفسه فيها فلو ارتفع العارض بغير شيء لسقط الوجوب . والزكاة ونحوها لا بدّ من بذلها وإن كان محلّها غير مضطر إليها في الرقة ولذلك عيّنّت . وعلى هذا الترتيب في بذل المال للحاجة ، يجري حكم سائر أنواع هذا القسم فإن قيل ؛ لو كان الجهل مانعاً من الترتيب في الذمة ، لكان مانعاً من أصل التكليف أيضاً ؛ لأن العلم بالمكلف به شرط في التكليف ، إذ التكليف بالمجهول تكليف بما لا يطاق . فلو قيل لأحد : أنفق مقداراً لا تعرفه ، أو صلّ صلوات لا تدري كم هي ، أو انصح من لا تدريه ولا تميزه ، وما أشبه ذلك ، لكان تكليفاً بما لا يطاق ؛ إذ لا يمكن العلم بالمكلف به أبداً إلا بوحي ،

(١) أي المعارض الوقتي ولا فائدة تعود على إزالته من شغل ذمة الغير به

(٢) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلاً متعيّناً محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقض فكانت متقرراً وإن كانت الحاجة فيه غير متعيّنة ولا صاحبها معلوماً وهنا بالعكس وصاحب الحاجة معلوم ومقدار ما يلزمه غير معلوم ولا ثابت فالمكلف به هناك معلوم محدود المكلف بسببه غير معلوم والقسم الثاني بالعكس



وإذا علم بالوحي صار معلوماً لا مجهولاً . والتكليف بالمعلوم صحيح . هذا خلف  
فالجواب أن الجهل المانع من أصل التكليف ، هو المتعلق بتعيين عند  
الشارع ؛ كما لو قل : أعتق رقبة ! وهو يريد الرقبة الفلانية من غير بيان فهذا  
هو الممتنع . أمّا ما لم يتعين عند الشارع بحسب التكليف ، فالتكليف به صحيح ،  
كما صح في التخيير بين الخصال في الكفارة ؛ إذ ليس للشارع قصد في إحدى  
الخصال دون ما بقي : فكذلك هنا إنما مقصود الشارع سدّ الخلالات على الجملة ؛  
فما لم يتعين خلّة فلا طلب . فاذا تعيّن وقع الطلب . هذا هو المراد هـ ا . وهو  
يمكن للمكلف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره

وهنا ضرب ثالث أخذ بشبهه من الطرفين الأولين فلم يتمحض لأحدهما ،  
هو محلّ اجتهاد ؛ كالنفقة على الأقارب والزوجات . ولأجل ما فيه من الشبهة  
بالضربين اختلف الناس فيه ؛ هل له ترتب في الذمة أم لا ؟ فإذا ترتب فلا  
يسقط بالإعسار فالضرب الأول لاحق بضروريات الدين ؛ ولذلك محض  
بالتقدير والتعيين . والثاني لاحق بقاعدة التحسين والتزيين ؛ ولذلك وكل  
إلى اجتهاد المكلفين . والثالث أخذ من الطرفين بسبب متين ؛ فلا بد فيه  
من النظر في كل واقعة على التعيين والله أعلم

### فصل

وربما انضبط الضربان الأولان بطلب العين <sup>(١)</sup> والكفاية ؛ فإن  
حاصل الأول أنه طلب مقدار على كل عين من أعيان المكلفين . وحاصل

(١) (فائدة) السنة أيضا قد تكون كفاية كما مثله بتشميت العاطس وبالأضحية في حق  
أهل البيت الواحد كما في المنهاج

الثاني إقامة الأود العارض في الدين وأهله إلا أن هذا الثاني قد <sup>(١)</sup> يدخل فيه ما يُظن أنه طلب عين ، ولكنه لا يصير طلباً متحتماً في الغالب إلا عند كونه كفاية ، كالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى . وأما إذا لم يتحتم فهو مندوب . وفروض الكفايات مندوبات على الأعيان . فتأمل هذا الموضع . وأما الضرب الثالث فأخذ شبيهاً من الطرفين أيضاً ، فلذلك اختلفوا في تفاصيله حسبما ذكره الفقهاء والله أعلم

### المسألة العاشرة

يصح أن يقع <sup>(٢)</sup> بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة ؛ هكذا على الجملة <sup>(٣)</sup> ومن الدليل على ذلك أوجه (أحدها) <sup>(٤)</sup> ما تقدم من أن الأحكام الخمسة انما تتعلق بأفعال المكلفين

(١) أى قد يكون مخيراً بالجزء كالصناعات المختلفة التى لها أثرها فى إقامة العمران وقد يكون مندوباً بالجزء كالعدل والاحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها مما تقدم فى المندوب بالجزء ولكن هذا الثانى انما يكون واجباً كفاية اذا نظر اليه كلياً فى الغالب وقد يكون متحتماً جزئياً كالعدل بالنسبة للامير نفسه فهو مطلوب بإقامة العدل جزئياً أيضاً طلباً حتماً الا أن قوله وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان ليس كلياً بل قد تكون مندوبة وقد تكون مخيراً فيها كما سبق فى فصله وكما أشرنا اليه فى هذه الجملة \* وملخصه ان فرض الكفاية قد يكون مخيراً بالجزء وقد يكون مندوباً بالجزء ولا يتحتم الا بالكل وقد يتحتم على البعض أيضاً نادراً ويبقى بعد هذا أنه يقتضى أن مؤدى فرض الكفاية انما يثاب عليه ثواب المندوب فإذا تركه البكل عوقب عليه اجمع وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك اذا كان بالجزء مخيراً فتأمل هذا الموضع جيداً

(٢) لما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال لانه لا طلب يتعلق بها ولا اثم فى فعلها وشبه بالحرام لان مثلها لو تعلق به حكم لكان اللوم والذم قال يقع بين الحلال والحرام وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأساً

(٣) لما لم يحكم عليها الا بأنها غير الخمسة ولم يقل انها حكم شرعى سادس أو ليست حكماً قال على الجملة وسيأتى الاشارة اليه آخر المسألة

(٤) الدليل قاصر على خصوص بعض النوع الثانى من انواع مواضع مرتبة العفو المذكورة فى الفصل الثانى ولا يدل على الباقي وسيأتى فى الفصل الاول ما يصح ان يكون دليلاً على البعض الباقي من النوع الثانى حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضها الخ

مع القصد إلى الفعل ؛ وأما دون ذلك فلا . وإذا لم يتعلق بها حكم منها ، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به ، فهو معنى العفو المتكلم فيه ؛ أى لا مؤاخضة به (والثاني) <sup>(١)</sup> ما جاء من النص على هذه المرتبة على التخصيص ؛ فقد روى عن النبي ﷺ انه قال « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها » <sup>(٢)</sup> ، ونهى عن أشياء فلا تنهكوها ، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمةً بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها » <sup>(٣)</sup> وقال ابن عباس : مارأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ ؛ ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ﷺ كلها في القرآن (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَيْضِ) ، (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى) ، (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ) ، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم ؛ يعنى أن هذا كان الغالب <sup>(٤)</sup> عليهم \* وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال : ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه . وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم <sup>(٥)</sup> فيقول عفو . وقيل له ما تقول في أموال أهل الذمة ؟ فقال : العفو ؛ يعنى لا تؤخذ منهم زكاة <sup>(٦)</sup> . وقال عبيد ابن عمير : أحلّ الله حلالاً وحرم حراماً ، فما أحل فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو

والثالث <sup>(٧)</sup> ما يدل على هذا المعنى في الجملة كقوله تعالى : ( عفا الله عنك

(١) هذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مراتب العفو الآتية في الفصل الثاني

(٢) رواه الدارقطني

(٣) قيده لما سيأتى بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه

(٤) أى فيه شبهة الحرمة ولم يرد فيه تحریم بل سكت عنه

(٥) ان كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكاة بمقتضى النص فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره وأن كان معناه أنه مما سكت عنه فلا تؤخذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه - وقد يقال انه يرجع الى قاعدة ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولاً

(٦) هذا الدليل خاص ببعض النوع الثاني كما في حديث (أكل عام) وبالنوع الثالث وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يجيء فيه بما يدل على النوع الاول وهو الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوى معارضه



لم أَذِنْتَ لَهُمْ<sup>(١)</sup> الآية فإنه موضع اجتهد في الإذن عند عدم النص .  
وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد حسبما بسطه الأصوليون ؛  
ومنه قوله تعالى : ( لولا كتابٌ من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذابٌ عظيم )  
وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم ؛ بناء على حكم  
البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى . ومعناها ان الأفعال معها معفو  
عنها ؛ وقد قال ﷺ : « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً ، من سأل عن شيء  
لم يحرم عليهم فحرم عليهم من أجل مسأله » . وقال : « ذرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ  
فَإِنَّمَا هَلَكٌ مِّن قَبْلِكُمْ بِكَثْرَةِ سَوَالِهِمْ ، وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ ؛ مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ  
فَانْتَهَوْا ؛ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَأَتَوْا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ » وقرأ عليه السلام قوله تعالى  
( وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ) الآية . فقال رجل يا رسول الله أكل عام ؟  
فأعرض ؛ ثم قال : يا رسول الله أكل عام ؟ فأعرض ؛ ثم قال : يا رسول الله أكل  
عام ؟ فقال رسول الله ﷺ « والذي نفسي بيده لو قتلته لوجبت ؛ ولو وجبت  
ما قُتِمَ بِهَا ؛ وَلَوْ لَمْ تَقُومُوا بِهَا لَكُفَرْتُمْ ، فَذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ » ثم ذكر معني<sup>(٢)</sup>  
ما تقدم وفي مثل هذا نزلت : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن  
تُبَدَّلَ لَكُمْ تَسْؤُوكُمْ ) الآية . ثم قال : ( عفا الله عنها ) أي عن تلك الأشياء  
فهى إذاً عفو . وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال ( وقام  
يوماً وهو يعرف في وجهه الغضب ، فذكر الساعة ، وذكر قبلها أموراً عظيماً  
ثم قال : مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُسَالَ عَنْ شَيْءٍ فَلْيَسْأَلْ عَنْهُ ؛ فَوَاللَّهِ لَا تَسْأَلُونِي عَنْ  
شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكُمْ بِهِ مَا دُمْتُ فِي مَقَامِي هَذَا ) قال أنس . فأكثر الناس  
من البكاء حين سمعوا ذلك . وأكثر رسول الله ﷺ أن يقول : سَلُونِي فَقَامَ

(١) محط الدليل بقية الآية كأنه اذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو من محل العفو

المصدرة الآية

(٢) أي من قوله فإنا هلك الخ

عبد الله الله بن حذافة السهمي ، فقال : من أبي ؟ قال : أبوك حذافة . فلما أكثر أن يقول : سلوني برك عمر بن الخطاب على ركبتيه . فقال : يا رسول الله ، رضينا بالله رباً ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد نبياً ، قال : فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك . فنزلت الآية . وقال أولاً « والذي نفسي بيده : لقد عرضت على الجنة والنار أنفا في عرض هذا الحائط وأنا أصلي ؛ فم أر كالיום في الخير والشر . » وظاهر من هذا المساق أن قوله (سلوني) في معرض الغضب تنكيل بهم في السؤال حتى يروا عاقبة السؤال <sup>(١)</sup> . ولأجل ذلك جاء قوله تعالى : (إِنْ تُبْدَلْكُمْ تَسْوِكُمْ) وقد ظهر من هذه الجملة <sup>(٢)</sup> ما يعني عنه ؛ وهو ما نهى عن السؤال عنه . فكون الحج لله هو مقتضى الآية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه <sup>(٣)</sup> أيضاً ؛ فلما سكت عن التكرار ، كان الذي ينبغي الحمل على أخف احتمالاته - وإن فرض أن الاحتمال الآخر مراد ، فهو مما يُعنى عنه . ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شددوا بالسؤال وكانوا متمكنين من ذبح أي بقرة شاؤوا شدد عليهم حتى ذبحوها (وما كادوا يفعلون) فهذا كله واضح في أن من أفعال المكافين ما لا يحسن السؤال عنه وعن حكمة . ويلزم من ذلك أن يكون معفواً عنه ؛ فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتة وأنها ليست من الأحكام الخمسة

### فصل

﴿ ويظهر هذا المعنى في مواضع من الشريعة ﴾

منها ما يكون متفقاً عليه .

ومنها ما يختلف فيه . فمنها الخطأ والنسيان فإنه متفق على عدم المؤاخذه

(١) التي منها نزول تحريم . الم يحرم وغيره مما يكرهونه ويسبئهم كالتعرض للفضيحة وزيادة التكليف (٢) وهي من قوله وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال الى هنا (٣) لان المطلق يتحقق في فرد واحد مما يطلق عليه

به ؛ فكل فعل صدر عن غافل ، أو ناس ، أو مخطيء ، فهو مما عفى عنه . وسواء علينا أفرضنا تلك الأفعال مأموراً بها أو منهيّاً عنها أم لا . لأنها إن لم تكن منهيّاً عنها ولا مأموراً بها ولا مخيراً فيها فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له في الشرع . وهو معنى العفو .

وان تعلق بها الأمر والنهي ؛ فمن شرط المؤاخنة به ذكرُ الأمر ؛ والنهي والقدرة على الامتنال ؛ وذلك في المخطيء ، والناسي والغافل محال . ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك

ومنها الخطأ في الاجتهاد وهو راجع إلى الأوّل . وقد جاء في القرآن : ( عفا الله عنك لم أذنتَ لهم . ) وقال : ( لولا كتابٌ من الله سبق ) الآية . ومنها الإكراه كان مما يتفق عليه ؛ أو مما يختلف فيه \* إذا قلنا بجوازه فهو راجع إلى العفو ؛ كان الأمر <sup>(١)</sup> والنهي باقيين عليه أو لا . فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك وفعله لما فعل لا حرج عليه فيه .

ومنها الرخص كلها على اختلافها فإن النصوص دلت على ذلك حيث نص على رفع الجناح ، ورفع الحرج وحصول المغفرة ؛ ولا فرق في ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة ؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال وإن كانت مطلوبة فيلزمها العفو عن تقيض المطلوب ؛ فأكل الميتة إذا قلنا بإيجابه فلا بد أن يكون تقيضه وهو الترك معفواً عنه وإلا لزم اجتماع النقيضين في التكليف بهما وهو محال ومرفوع عن الامة .

ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع . فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو . لأنه إن لم يكن كذلك لم

(١) أي على القولين في ذلك



يمكن الترجيح فيؤدى إلى رفع أصله وهو ثابت بالاجماع . ولأنه يؤدى إلى الخطاب بالنقيضين وهو باطل . وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء فى الدليل المرجوح وإنه فى حكم الثابت أم قلنا إنه فى حكم العدم : لافرق بينهما فى لزوم العفو .

ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو فى نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لم تقم عليه بعد إذ لا بد من بلوغ الدليل اليه وعلمه به . وحينئذ تحصل المؤاخذة به وإلا لزم تكليف ما لا يطاق ومنها الترجيح<sup>(١)</sup> بين الخطابين عند تراحمهما ولم يمكن الجمع بينهما ، لا بد من حصول العفو بالنسبة الى المؤخر ، حتى يحصل المقدم ؛ لأنه الممكن فى التكليف بهما ؛ والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو مرفوع شرعاً ومنها ما أسكت عنه فهو عفو لأنه اذا كان مسكوتاً عنه مع وجود مظهره فهو دليل على العفو فيه . وما تقدم من الأمثلة فى الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به والله أعلم

### فصل

ولمانع مرتبة العفو أن يستدرك عليه باوجه

(أحدها) أن أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون إما أن تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاء أو التخيير أو لا تكون بجملتها داخلة فإن كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الأحكام الخمسة وهو المطلوب . وإن لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب

(١) أى اذا خوطب فى وقت واحد بفعل شيئين مما لم يمكن ايجادها معا كأن خوطب بأن يكلم اثنين بجملتين مختلفتين فيرجع هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر فهذا الترجيح ايضا عفو

التكليف ولو فى وقت أو حالة ما . لكن ذلك باطل لأننا فرضناه مكلفاً فلا  
فلا يصح خروجه فلا زائد على الأحكام الخمسة

( والثانى ) إن هذا الزائد إما أن يكون حكماً شرعياً أولاً فإن لم يكن  
حكماً شرعياً فلا اعتبار به \* والذى يدل على أنه ليس حكماً شرعياً إنه مسمى  
بالعفو . والعفو إنما يتوجه حيث يتوقع للمكاف حكم المخالفة لأمر أو نهى . وذلك  
يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخر  
لتنضاد الأحكام \* وأيضاً فإن العفو إنما هو حكم أخروى لادنىوى . وكلامنا فى  
الأحكام المتوجهة فى الدنيا . وأما إن كان العفو حكماً شرعياً فإما من خطاب  
التكليف أو من خطاب الوضع . وأنواع خطاب التكليف محصورة<sup>(١)</sup> فى الخمسة .  
وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً فى الخمسة التى ذكرها الأصوليون . وهذا  
ليس منها فكان لغواً

( والثالث ) إن هذا الزائد إن كان راجعاً إلى المسألة الأصولية وهى أن  
يقال - هل يصح أن يخلو بعض الوقع عن حكم الله أم لا - فالمسألة مختلف فيها  
فليس اثباتها أولى من نفيها إلا بدليل . والأدلة فيها متعارضة فلا يصح اثباتها  
إلا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه . وأيضاً أن كانت اجتهادية فالظاهر نفيها  
بالأدلة المذكورة فى كتب الأصول . وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة فليست  
بمفهومة . وما تقدم من الأدلة على اثبات مرتبة العفو لا دليل فيه . فالأدلة النقلية  
غير مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة لأن مكان الجمع بينهما ولأن العفو أخروى  
وأيضاً فإن سلم للعفو ثبوت فى زمانه عليه السلام لافى غيره . ولا مكان تأويل  
تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً تحت الخمسة . فإن العفو فيها  
راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان ولأكره والخرج . وذلك يقتضى أما الجواز  
بمعنى الإباحة . وأما رفع ما يترتب على المخالفة من النعم وتسبب العقاب وذلك

(٢) هو محل النزاع فلا يصح أن يكون دليلاً على الغاء هذه المرتبة

يقتضى إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارها لمعارض • فارتفع الحكم بمرتبة العفو وأن يكون أمراً زائداً على الخمسة وفي هذا المجال أبحاث أخرى

### ❦ فصل ❦

وللنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو أن قيل به نظر - فإن الاقتصار به على محال النصوص نزعة ظاهرية • والانحلال في اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لا يرقع • والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول • فلا بد من وجه يقصد نحوه في المسألة حتى تتبين بحول الله • والقول في ذلك ينحصر في ثلاثة أنواع

أحدها . الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه <sup>(١)</sup> وإن قوى معارضه والثاني - الخروج عن مقتضاه عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل والثالث - العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً \* فأما الأول فيدخل تحته العمل بالعزيمة وإن توجه حكم الرخصة ظاهراً أن العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الإطلاق كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجملة . وكذلك العمل بالرخصة . وإن توجه حكم العزيمة فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج - كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف • وكلاهما أصل كلي فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع مأمثله معتمد \* لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكمل ترجيح جانب أصل العزيمة بوجه ما - غير أنه لا يجرم أصل الرجوع . لأن بذلك المكمل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك هذا <sup>(٢)</sup> ففيه أن سافر في رمضان أقل من أربعة برد فظن أن الفطر مباح به

(١) الواو للحال وأن زائدة

(٢) أي الوقوف مع دليل معارض بقوى وإن كان نفس الدليل غير علمي لأنه مجرد ظن غير مبنى على شيء من الشرع



فأفطر فلا كفارة عليه • وكذلك من أفطر فيه بتأويل • وإن كان أصله <sup>(١)</sup> غير  
علمي بل هذا جار في كل متأول كشارب المسكر ظاناً انه غير مسكر • وقاتل المسلم  
ظاناً انه كافر • وآكل المال الحرام عليه ظاناً انه حلال له • والمتطهر بماء نجس  
ظاناً انه طاهر • وأشبهه ذلك • ومثله المجتهد المخطيء في اجتهاده • وقد خرج  
أبو داود عن ابن مسعود رضي الله عنه انه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب  
فسمعه يقول « اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآه النبي ﷺ فقال تعالى يا عبد الله  
ابن مسعود » فظاهر من هذا انه رأى الوقوف مع مجرد الامر وإن قصد غيره  
مسارعة إلى أمثال أوامره • وسمع عبد الله بن رواحة وهو بالطريق رسول الله  
ﷺ وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فمر به النبي ﷺ فقال « ماشأناك فقال  
سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال النبي ﷺ زادك الله طاعة » وظاهر هذه  
القصة أنه لم يتصد بالامر بالجلوس ولكنه لما سمع ذلك سارع إلى أمثاله ولذلك  
سأله النبي ﷺ حين رآه جالساً في غير موضع جلوس وقد قال عليه السلام  
« لا يصل أحد العصر إلا في بني قريظة فادركهم وقت العصر في الطريق فقال  
بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي  
ﷺ فلم يُعَنِّف واحدة من الطائفتين » ويدخل ههنا كل قضاء قضى به القاضى  
من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأه ما لم يكن قد أخطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض  
القواطع \* وكذلك الترجيح بين الدليلين فانه وقوف مع أحدهما وإهمال للآخر •  
فاذا فرض مهلاً للراجع فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح • وهو في الظاهر دليل  
يعتمد مثله • وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح - فانه وقوف مع ظاهر دليل  
يعتمد مثله في الجملة • فهذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المذكور • وإنما  
قلنا الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض فشرط فيه المعارضة لانه ان كان غير  
معارض لم يدخل تحت العفو لانه أمر أو نهي أو تحخير عمل على وقفه فلا عتب

(١) الذى بنى عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند علمي أى لا يلزم فيه ذلك

يتوهم فيه ولا مؤاخذة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه وإنما قيل وإن قوى معارضه لانه ان لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل<sup>(١)</sup> من النوع الذى يليه على أثر هذا فانه ترك للدليل وهنا<sup>(٢)</sup> وان كان أعمالاً للدليل أيضاً فأعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو فى نفس الامر كأعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه . \*  
وأما النوع الثانى وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل فمنه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إباحته لانه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته أو يتركه معتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو نذبه كقريب العهد بالاسلام لا يعلم ان الخمر محرمة فيشربها . أولاً يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه . وكما اتفق فى الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء الختانيين . ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين \* وقد روى عن مالك انه كان لا يرى تخليل أصابع الرجلين فى الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه (أن النبي ﷺ كان يخلل) فرجع الى القول به) . وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك فى المد والصاع حتى رجع الى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفة<sup>(٣)</sup> خطأ أونسيانا ومما يروى من الحديث « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فان صح فذلك وإلا فالمعنى متفق عليه . ومما يجرى مجرى الخطأ والنسيان فى انه من غير قصد وان وجد القصد الا كراه المضمن فى الحديث . وأبين

(١) لعل الاصل هكذا بل ولا من النوع الذى الخ أى أنه اذا كان المعارض ضعيفاً لا يكون أيضاً من النوع الثانى لأن الثانى ترك للدليل وخروج عن مقتضاه قصداً بتأويل أو بغير قصد وما نحن بصدد اعمال لدليل ضعيف معارضه فلا هو من الاول الذى لوحظ فيه قوة معارضه ولا هو من الثانى الذى لوحظ فيه أنه ترك للدليل وخروج عنه بغير قصد أو بقصد لكن بتأويل والحاصل انه لما كان أعمال المعارض بضعيف كان أعمال للدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه مؤاخذة حتى يكون من مواضع العفو

(٢) يشبه أن يكون هنا سقط والاصل (وهذا)

(٣) أى يخرج عن مقتضى الدليل خطأ بالآلاف يفهم الدليل مثلاً على وجهه أو نسيانا للدليل أما خطأ المجتهد المعلوم سابقاً فى النوع الأول فقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه فى التمسك به لضعفه بأزاء دليل آخر مثلاً فهنا خرج عن الدليل وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه فى الاعتداد به فتنبه لتفرق بين النوعين فى جميع الأمثلة فهما

من هذا العفو عن عثرات ذوى الهيات فانه ثبت فى الشرع اقاتلتهم<sup>(١)</sup> فى الزلات وان لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم + جاء فى الحديث « أقيلا ذوى الهيات عثراتهم » وفى حديث آخر « تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصالح<sup>(٢)</sup> » وروى العمل بذلك عن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم فانه قضى به فى رجل من آل عمر بن الخطاب شج رجلا وضربه فأرسله وقال أنت من ذوى الهيات . وفى خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال استأدى على مولى لى جرحته يقال له سلام البربرى الى ابن حزم فأتانى فقال جرحته قلت نعم + قال سمعت خالى عمرة تقول قالت عائشة قال رسول الله ﷺ « أقيلا ذوى الهيات عثراتهم » فخلى سبيله ولم يعاقبه \* وهذا أيضا من شئون رب العزة سبحانه فانه قال ( ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش لا الهم ) الآية لكنها<sup>(٣)</sup> أحكام اخروية . وكلامنا فى الاحكام الدنيوية \* ويقرب

(١) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده فليس هذا من العفو الذى فيه الكلام وهو أنه لا حرج فيه شرعا يعنى لا اثم وفيه المغفرة الخ أما كونه لا يقتص منه لبعده أو لمن شجبه فهذا غير موضوع مرتبة العفو التى فيها الكلام من أول المسألة \* وبعد ففى المصابيح عن عائشة قال عليه الصلاة والسلام ( اقيلا ذوى الهيات عثراتهم الا الحدود ) وقال العزى فى شرح الجامع الصغير انها الزلات التى لاحد فيها ثم قال ان الحديث ضعيف وقال صاحب الجامع اخرجه احمد فى مسنده والبخارى فى الادب أبو داود هذا \* وبعد وجود الاستثناء وفهم الغرض من الحديث فلا علينا اذا كان الحديث فى منتهى الصحة فكلام الكاتب هنا انما يتوجه الى قضاء ابن حزم وليس من التعزير

(٣) والعفو بالمعنى الذى نقرره هو امر آخرى فراجع أمثله السابقة حتى أنه عبر عنه فيما سبق آنفا بمحصول المغفرة وهى حكم آخرى بالقصد الاول وان كان قد يتبعها عدم الحد فى مثل الشرب مثلا الا أن هناك أمورا لاشيء فيها دنيويا كخطأ الاجتهاد مثلا فان عفو آخرى صرف



من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات • فان الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن في اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخل (١) صاحبها في حكم العفو. وقد يعد هذا المجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضاً (٢). ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا ) الآية • عن قدامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب - ان كنت شربتها فليس لك ان تجلدي قال عمر ولم قال لأن الله يقول ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا ) الآية . فقال عمر انك أخطأت التأويل يا قدامة اذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله . قال القاضي اسماعيل وكأأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ما كان من شربه لانه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل بخلاف من استحلها (٣) كما في حديث علي رضي الله عنه . ولم يأت في حديث قدامة انه حد . ومما وقع في المذهب في المستحاضة ترك الصلاة زمانا جاهلة بالعمل انه لا قضاء عليها فيما تركت \* قال في مختصر ماليس في المختصر لو طال بالمستحاضة والنفساء الدم فلم تصل النفساء ثلاثة اشهر ولا المستحاضة شهراً لم يقضيا ماضى - اذا تأولنا في ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم وقيل في المستحاضة اذا تركت بعد أيام أقرائها يسيراً اعادته وان كان كثيراً

(١) وهل هذا لا يسقط الاثم أيضاً وظاهر أنه يسقطه في غالب صور الشبهة فاذا استقلت الشبهة باسقاط الحد لا يكون من مرتبة العفو التي هي موضوعنا

(٢) لانه الضرب الثاني من النوع الثاني الا انه يقال عليه كيف يعد خروجاً عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه وقوف مع الدليل الصريح (أدروا الحدود بالشبهات) فهو لم يخرج عن الدليل العام في الحدود المخصص بهذا الدليل لانه بعد تخصصه لا يقال خرج عنه بل هو أعمال للدليل المخصص الذي أفاد أن دلالة العام لا تشمل هذا الموضع فلانسلم ان درء الحدود بالشبهات من النوع الثاني بقسيمه لانه لا ترك فيه الدليل بغير قصد ولا بقصد بالتأويل

(٣) راجع

فليس عليها قضاؤد بالواجب . وفي سماع أبي زيد عن مالك انها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الأيام \* استحب ابن القاسم لها القضاء . فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل فجعلوه من قبيل العفو . ومن ذلك أيضا المسافر يقدم <sup>(١)</sup> قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له . أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر فتظن انه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وان خالف الدليل . لانه متأول . واسقاط الكفارة هو <sup>(٢)</sup> معنى العفو

وأما النوع الثالث وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه ففيه نظر . فان خلوا بعض الوقائع عن حكم الله مما اختلف فيه . فاما على القول بصحة الخلو فيتوجه النظر وهو مقتضى الحديث « وما سكت عنه فهو عفو » وأشباهه مما تقدم وأما على القول الآخر فيشكل الحديث إذ ليس ثم مسكوت عنه بحال بل هو اما منصوص واما مقيس على منصوص . والقياس من جملة الأدلة الشرعية فلا نزلة إلا ولها في الشريعة محل حكم فانتفى المسكوت عنه اذا . ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول الى ترك الاستئصال مع وجود مظنته . والى السكوت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام \* فالاول كما في قوله تعالى ( وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ) فان هذا العموم يتناول بظاهره ما ذبحوا لأعيادهم وكنائسهم . واذا نظر الى المعنى اشكل لان في ذبائح الاعياد زيادة تنافي أحكام الاسلام . فكان للنظر هنا مجال . ولكن مكحولا سئل عن المسألة فقال كذا

(١) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الامثلة وما مضى فيمن سافر أقل من أربعة برده حيث كان من الاول الواقف مع مقتضى الدليل المعارض بقوى وبين هذا الخارج عن الدليل متأولا - فالفرق غير ظاهر

(٢) ولم لم نقل واسقاط الاثم أيضاً وكأنه بان على ما سبق له انفا من ان الكلام في الاحكام الدينية وقد علمت أن هذا لا يطرد في أصل المسألة وامثلته الكثيرة لها بل وتصريحه سابقا بقوله ورفع الحرج والمغفرة

قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائهم . يريد والله أعلم أن الآية لم يخص عمومها وإن وجد هذا الخاص المنافي . وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فاحل ما ليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المناقاة . وإلى نحو هذا يشير قوله عليه السلام « (وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها) » وحديث الحج أيضاً مثل هذا حين قال (أحججنا هذا العامنا أو للأبد) لأن اعتبار اللفظ يعطى أنه للأبد فكره عليه السلام سؤاله وبين له علة ترك السؤال عن مثله . وكذلك حديث « أن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً » الخ يشير إلى هذا المعنى . فإن السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسألة انما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجه <sup>(١)</sup> فيه يقتضى التحريم مع أن له أصلاً يرجع إليه في الحلية وإن اختلفت نزوعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك الأصل . ونحو حديث « ذروني <sup>(٢)</sup> ما تركتكم » وأشباه ذلك

والثاني كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم الإقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدريج كالخمر . فانها كانت معتادة الاستعمال في الجاهلية ثم جاء الإسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك . ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل (يسألونك عن الخمر والميسر) فبين ما فيها من المنافع والمضار وإن الأضرار فيها أكبر من المنافع . وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحريم . لأن القاعدة الشرعية أن المفسدة إذا أُرْبِتْ على المصلحة فالحكم للمفسدة . والمفاسد ممنوعة <sup>(٣)</sup> فبان وجه المنع فيها غير أنه لما لم ينص على المنع وإن ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات . ودخل لهم تحت العفو إلى أن نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى (فاجتنبوه) فحينئذ

(١) أي فهو يسكت عنه أي يترك الاستفصال فيه مع وجود مظهره

(٢) فلا يستقصوا فيترتب على ذلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم

(٣) ولذا قال بعضهم إن التحريم بدأ من هذه الآية لأنه ذكر ما يقتضى الحرمة لكر

لما لم ينص تمسكوا بالأصل بمقتضى العادة فكان عفواً



استقر حكم التحريم • وارتفع العفو • وقد دل على ذلك قوله تعالى ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناحٌ فيما طعموا ) الآية • فانه لما حرمت قالوا كيف بن مات وهو يشربها فنزلت الآية • فرفع الجناح هو معنى <sup>(١)</sup> العفو • ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الاسلام • وكذلك بيع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح • والتمر قبل بدو صلاحه • واشباه ذلك كلها كانت مسكوتاً عنها • وما سكت عنه فهو في معنى العفو • والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الى الآن على حكم اقرار الاسلام كالقراض والحكم في الخنثى بالنسبة الى الميراث وغيره • وما أشبه ذلك مما نبه عليه العلماء • والثالث كما في النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالها الا ما غيروا فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الاسلام • فيفترقون بين النكاح والسفاح • ويطلقون ويطلقون بالبيت أسبوعاً • ويمسحون الحجر الأسود • ويسعون بين الصفا والمروة • ويلبسون ويقفون بعرفات • ويأتون مزدلفة • ويردون الجار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها • ويغتسلون من الجذابة • ويغسلون موتاهم ويكفنونهم ويصلون عليهم • ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق الى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملة أبيهم ابراهيم • فكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الاسلام منه ما أحكم • وانتسخ ما خالفه فدخل ما كان قبل <sup>(٢)</sup> ذلك في حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقى من الاعمال المتقدمة • وقد نسخ منها ما نسخ وأبقى منها ما أبقى على المعهود الاول • فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو في الشريعة وانضبطت والحمد لله على أقرب ما يكون أعمالاً لا أدلته الدالة على ثبوته • الا أنه بقي النظر في العفو هل هو حكم أم لا • واذا قيل حكم فهل يرجع الى خطاب التكليف • أم الى خطاب الوضع • هذا محتمل كله • ولكن لما لم يكن مما

(٤) تنبه لهذا فهو يؤيد ما قلناه في معنى العفو وأن الاصل فيه الحكم الاخرى والاحكام الدنيوية ان وجدت تكون تابعة له

(١) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ

ينبغي عليه حكم على لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق للصواب

### المسألة الحادية عشرة

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول انه متوجه على الجميع . لكن اذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين . وما قلوه صحيح من جهة كلى <sup>(١)</sup> الطلب . واما من جهة جزئية ففيه تفصيل . وينقسم أقساما . وربما تشعب تشعباً طويلاً ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض . ولا على البعض كيف كان . ولكن على من فيه اعلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموماً والدليل على ذلك امور احدها النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة <sup>(٢)</sup> الآية . فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع . وقوله (ولتكن <sup>(٣)</sup> منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف) الآية . وقوله تعالى (واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم) الآية الى آخرها . وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصاً على البعض لا على الجميع \* والثاني ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالامامة <sup>(٣)</sup> الكبرى أو الصغرى . فانها انما تتعين على من فيه

(١) أي باعتبار مجموعة فروض الكفايات والا فهذا انما يتوجه على بعض المكلفين التأملين للقيام به ويتفرع على هذا أنه اذا لم يقم به أحد فان الأثم لا يعم المكلفين بل يخص التأملين فقط هذا مراده ومحل استدلاله فعليك بتطبيق أدلته على هذا المعنى وهذا غير الخلاف بين الأصوليين في أنه متوجه على الكلي الأفرادي كما هو التحقيق أو المجموعي كما هو مقابله لان خلافهم يجري هنا أيضا بعد تسليم مسأله هنا \* فيقال هل البعض التأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الأفرادي أو المجموعي

(٢) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه الى البعض بل لما منع أن يقول المعنى يجب عليكم جميعاً أن يكون بعضكم التأهل لذلك داعياً الى الخير الخ مثلاً ومعنى توجه الطلب على الجميع ان ينهضهم لذلك ويعدوهم له ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة فان لم يحصل هذا المهم من المصلحة أثم جميع المكلفين التأهل وغيره وفي مثله (واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا) الخ

(٣) على رأيه يكون الأثم الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الاوصاف المتعبدة للخلافة لا غير وليست الائمة يآثمة فاذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا اثم على أحد وهذا مالا يمكن أن يسلم به والتعين الذي يقوله شيء آخر غير فرض الكفاية الذي هو موضوعنا

أوصافها المرعية لا على كل الناس • وسائر الولايات بتلك المنزلة انما يطلب <sup>(١)</sup> بها شرعا باتفاق من كان اهلا للقيام بها والغناء فيها . وكذلك الجهاد - حيث يكون فرض كفاية - انما يتعين <sup>(٢)</sup> القيام به على من فيه نجدة وشجاعة . وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية • اذ لا يصح ان يطالب بها من لا يبدىء فيها ولا يعيد ، فانه من باب تكايف مالا يطاق بالنسبة الى المكافء ، ومن باب العبث بالنسبة الى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفة . وكلاهما باطل شرعا

والثالث ما وقع من فتاوى <sup>(٣)</sup> العلماء ، وما وقع ايضا في الشريعة من هذا المعنى • فمن ذلك ما روى عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال لابي ذر <sup>(٤)</sup> : « يا أبا ذر انى أراك ضعيفا وانى أحب لك ما أحب لنفسي لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم » وكلا الامرين من فروض الكفاية ، ومع ذلك فقد نهى عنها . فلو فرض إهمال الناس لها لم يصح <sup>(٥)</sup> أن يقال بدخول أبى ذر في حرج الإهمال ، ولا من كان مثله . وفي الحديث : « لا تسأل الإمارة » <sup>(٦)</sup> وهذا النهى يقتضى انها غير عامة الوجوب • ونهى أبو بكر رضى الله عنه بعض الناس عن الإمارة ، فلما مات رسول الله ﷺ وليها أبو بكر فجاءه الرجل فقال : نهيتنى عن الإمارة ثم وليت ؟ فقال له : وأنا الآن أنهاك عنها . واعتذر له

- (١) بل الذى يقال انما تسند الى من كان أهلا ولكن المطالب بذلك الجميع  
(٢) لسنا في فرض العين فهذا مسلم أنه انما يتعين على هؤلاء ولكن علينا جميعا أن يحصل ذلك وبالجمل فالقيام فعلا بالمصلحة انما يسند الى من يتأهل له وقد يكون الطلب المتوجه اليه في ذلك طلب عين اذا لم يوجد متأهل خلافة فان وجد كان الطلب لا يزال كفايا كغيره ممن لم يتأهل ويكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه ان يعمل ليقوم بها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه اذا تعين لها أن يقوم بها  
(٣) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلا في مثل هذا وهو أصل كبير في الدين ينبى عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أولا تشملها ؟ (٤) رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبى ذر  
(٥) وهذا صريح فيما قررناه من أنه ينبى على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهمل لم تأثم الأمة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلا للخلافة ولم يتوسدها كان هو الآثم فقط . وهل ينال الخلافة بغير الأمة التى تهتد اليه بها ؟ فاذا لم تهتد الأمة وتبايعه كانت آثمة قطعاً  
(٦) تناه : ( فانك ان اعطيتها عن مسألة وكلت اليها . وان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها ) قال في المشكاة : متفق عليه



عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بدءاً • وروى أن تيمما الدارى استأذن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما فى أن يقصّ، فمنعه من ذلك؛ وهو من مطلوبات الكفاية - أعنى هذا النوع من القصص الذى طلبه تميم رضى الله عنه - وروى نحوه عن على ابن أبى طالب رضى الله عنه

وعلى هذا المذهب جرى العلماء فى تقرير كثير من فروض الكفايات : فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم : أفرض هو ؟ فقال : أما على كل الناس فلا . يعنى به الزائد على الفرض العينى • وقال أيضاً : أما من كان فيه موضع للإمامة فالاجتهاد فى طلب العلم عليه واجب ، والاخذ فى العناية بالعلم على قدر النية فيه • فقسم كما ترى فجعل من فيه قبولية للإمامة مما يتعين عليه • ومن لا ، جعله مندوباً إليه . وفى ذلك بيان أنه ليس على كل الناس <sup>(١)</sup> . وقال سحنون : من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها ، لقوله تعالى : ( ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ) ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به ؟ أولاً يعرف المنكر كيف ينهى عنه ؟

وبالجملة فالامر فى هذا المعنى واضح . وباقى البحث فى المسألة موكل إلى علم الأصول

لكن قد يصح أن يقال أنه واجب على الجميع على وجه <sup>(٢)</sup> من التجوز ؛ لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة . فهم مطلوبون بسدّها على الجملة • فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلها • والباقون - وإن لم يقدرُوا عليها - قادرون

(١) أى القيام به فعلاً وهذا لا نزاع فيه لأن طبيعة فرض الكفاية أنه يقوم به أحد المتأهلين له

(٢) هذا مع قوله سابقاً فلو فرض إهمال الخ يقتضى أنه ليس وجوباً حقيقياً بحيث يأثم الجميع بالترك لأن هذا معنى التجوز الذى يقوله يعنى وأنه ليس واجباً بمعناه الشرعى فلا يثم قوله بعد فلا يبقى للمخالفة وجه . وإن كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم الكل بتركه لأن عليهم إقامة القادر على الواجب يعنى فإذا تركوا أثم الكل صحح الكلام ، لكن يخالف ما تقدم ويجعل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة ثمرة فى الدين وتدخل تحت المسائل التى لا هى من صلب العلم ولا من ملحه

على اقامة القادرين . فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب باقامتها . ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها . فالقادر اذاً مطلوب بإقامة الفرض . وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر . إذ لا يتوصل الى قيام القادر إلا بالاقامة . من باب ما لا يتم الواجب إلا به . وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى له مخالفة وجه ظاهر

### فصل

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة ليظهر وجهها وتبين صحتها بحول الله . وذلك ان الله عز وجل خالق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لافي الدنيا ولا في الآخرة . ألا ترى الى قول الله تعالى : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً) . ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية ، تارة بالالهام كما يلهم الطفل التقام الثدي ومصه ، وتارة بالتعليم . فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح ، وكافة ما تندراً به المفسد ، انهاضاً لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية ، والمطالب الالهامية ؛ لان ذلك كالاصل للقيام بتفاصيل المصالح . - كان ذلك من قبيل الافعال أو الاقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية . وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحد من الخلق ما فطر عليه . وما ألهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه ، ويبرز فيه على أقرانه ممن لم يهيا تلك التهيئة . فلا يأتي زمان التعقل الا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه في أوليته . فتري واحداً قد تهيأ لطلب العلم ، وآخر لطلب الرياسة ، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج اليها ، وآخر للصراع والنطاح . الى سائر الامور .

هذا وان كان كل واحد قد غرز فيه التصرف السكلي ، فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه . فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً في حالته التي هو عليها . فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه ، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات الى تلك الجهات ؛ فيراعونهم بحسبها ،

ويراعونها الى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم ، ويعينونهم على القيام بها ، ويحرضونهم على الدوام فيها ، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال اليه من تلك الخلط . ثم يخلى بينهم وبين أهلها ، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها ، اذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية ، والمدركات الضرورية . فعند ذلك يحصل الانتفاع ، وتظهر نتيجة تلك التربية

فاذا فرض مثلاً واحد من الصبيان ظهر عليه حسن ادراك ، وجودة فهم ، ووفور حفظ لما يسمع . وان كان مشاركاً في غير ذلك من الأوصاف - ميل به نحو ذلك القصد . وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة ، مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم ، فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم . ولا بد أن يمال منها الى بعض فيؤخذه ، ويعان عليه ، ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربانيو العلماء ، فاذا دخل في ذلك البعض فمال به طبعه اليه على الخصوص ، وأحبه أكثر من غيره ، ترك وما أحب ، وخص بأهله ، فوجب عليهم انهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له ، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته . ثم ان وقف هنالك فحسن . وان طلب الاخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه ما فعل فيما قبله . وهكذا إلى أن ينتهي

كما لو بدأ بعلم العربية مثلاً - فانه الأحق بالتقديم - فانه يصرف إلى معلمها فصار من رعيته ، وصاروا هم رعاة له . فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به وبهم . فان انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحقق القرآن صار من رعيته . وصاروا هم رعاة له كذلك . ومثله ان طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم . وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور . فيمال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة ، ثم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير :



كالعرفاء أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الامامة وغير ذلك مما يليق به ، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض . وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم .  
لانه سير أولا في طريق مشترك . فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج اليها في الجملة . وان كان به قوة زاد في السير الى أن يصل الى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية ، وفي التي يندر من يصل اليها ، كلاجتهاد في الشريعة والامارة . فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة

فأنت ترى ان الترقى في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد ، ولا هو على الكافة باطلاق ، ولا على البعض باطلاق ، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ، ولا بالعكس ؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل ، ويوزع في أهل الاسلام بمثل هذا التوزيع . والا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجود . والله أعلم وأحكم

### المسألة الثانية عشرة

مأصله <sup>(١)</sup> الاباحة للحاجة أو الضرورة الا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الاباحة وقوعاً أو توقعاً هل يكرّ على أصل الاباحة بالنقض أولاً ؟ هذا محل نظر واشكال . والقول فيه انه لا يخلو اما أن يضطر الى ذلك المباح أم لا ، واذا لم يضطر اليه فاما أن يلحقه بتركه حرج أم لا . فهذه أقسام <sup>(٢)</sup> ثلاثة

﴿ أحدها ﴾ أن يضطر الى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع الى ذلك

(١) أي ما كان أصله مباحا كالاكل والشرب والبيع والشراء والنكاح ولكنه اضطر اليه الشخص أو احتاج اليه حاجة يلحقه بسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله . وهو مع كونه مضطرا اليه أو محتاجا اليه تعرض له مفسدة باقعة بالفعل أو متوقعة . فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنتقض حكم الاباحة فيصير ممنوعا مع أنه ضروري أو حاجي أولا يعتبر الطارئ ويبقى لاحرج في استعماله ؟ وقد مثل الضروري في المسألة الخامسة عشرة من كتاب الأدلة بالبيع والشراء الذي لا يسلم غالباً من لقاء المنكر أو ملاسته بسببه . وسيمثل هنا لما في تركه الحرج بمخالطة الناس

(٢) وهي ما اذا اضطر اليه ، وما اذا لحقه بتركه حرج ، وما ليس واحدا منها . وسيدكر الثالث اثناء المسألة الثالثة عشرة

الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأوجه . منها أن ذلك المباح قد صار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الإباحة . وإذا صار واجباً لم يعارضه إلا ما هو مثله في الطرف الآخر أو أقوى منه . وليس نرض المسألة هكذا فلم يبق إلا أن يكون طرف الواجب أقوى فلا بد من الرجوع اليه . وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارئ \* **والثاني** \* أن محال الاضطرار مغتفرة في الشرع . أعني أن إقامة الضرورة معتبرة ، وما يطرأ عليه من عارضات المناسد مغتفر في جنب المصلحة المجتلبة ، كما اغتفرت مفسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير واشباه ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المضطرة . وكذلك النطق بكلمة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الإكراه . فما نحن فيه من ذلك النوع . فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض للمصلحة الضرورية

\* **والثالث** \* أنا لو اعتبرنا العوارض ولم نغتفرها لأدى ذلك إلى رفع الإباحة <sup>(١)</sup> رأساً . وذلك غير صحيح كما سيأتي في كتاب المقاصد من أن المكمل إذا عاد على الأصل بالنقض سقط اعتباره . واعتبار العوارض هنا إنما هي من ذلك الباب . فان البيع والشراء حلال في الأصل ، فإذا اضطر اليه وقد عارضه موانع في طريقه فقد الموانع من المكملات كاستجاء الشرائط . وإذا اعتبرت أدى إلى ارتفاع ما اضطر اليه . وكل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل . فما نحن فيه مثله

والقسم الثاني أن لا يضطر اليه ولكن يلحقه بالترك حرج فالنظر يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة وترك اعتبار الطوارئ ، إذا بالمنوعات قد أبيحت رفعاً للإحرج كما سيأتي لابن العربي في دخول الحمام ، وكما إذا كثرت المناكر في الطرق والأسواق فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات إذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً ( وما جعل عليكم في الدين من حرج ) وقد أبيح المنوع رفعاً للحرج ، كالقرض الذي فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد ، وإباحة العرايا ،

(١) الإباحة هنا بمعنى الاذن كما هو ظاهر

وجميع ما ذكره الناس في عوارض النكاح <sup>(١)</sup>، وعوارض مخالطة الناس، وما أشبه ذلك. وهو كثير. وهذا وان ظهر بباديء الرأي <sup>(٢)</sup> الخلاف ههنا فان قوماً شددوا فيه على انفسهم وهم أهل علم يقتدى بهم ومنهم من صرح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض. فهؤلاء انما بتوا في المسألة على أحد وجهين: إما انهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وانه مما هو معتاد في التكليف. والحرج المعتاد مثله في التكليف غير مرفوع. والا لزم ارتفاع جميع التكليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك في القسم الثاني من قسمي الاحكام. واما انهم عملوا وافتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرخص. فرأوا ان كون المباح رخصة يقضى برجحان الترك مع الامكان وان لم يطرق في طريقه عارض. فما ظنك به اذا طرق العارض؟ والكلام في هذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرخص. وربما اعترضت <sup>(٣)</sup> في طريق المباح عوارض يقضى مجموعها برجحان اعتبارها؛ ولأن ما يلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق في ترك ذلك المباح، وان الحرج فيها اعظم منه في تركه وهذا أيضاً مجال اجتهاد. الا انه يقال: هل يوازي الحرج اللاحق بترك الأصل الحرج اللاحق بملازمة العوارض أم لا؟ وهي مسألة نرسمها الآن بحول الله تعالى وهي:

(١) اي اذا ترتب على النكاح دخول في كسب الشبهات وارتكاب بعض المنوعات قالوا ان هذا لا يمنع النكاح. ويعرض للمخالطة وقوع أو توقع سماع المنكرات ورؤيتها. ومع ذلك لم تمنع

(٢) وعليه يكون خلافاً في حال لا خلافاً حقيقياً فلذا قال ظهر بباديء الرأي أي أن هؤلاء لو بنوا على أن فيه حرجاً لقالوا بعدم اعتبار العوارض

(٣) سيدكر القسم الثالث أثناء المسألة الآتية بعد أن يتكلم في صدرها ما يشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفسد قد تكون أرجح من فوت الأصل المحتاج اليه الذي فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة. ولكنه صنيع غير مناسب إذ أنه عقد مسألة خاصة ليبين فيها تفاصيل لبعض أحكام القسم الثاني وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل أحكامه. وكان الأجدر به ان يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقاً لبيان ههنا دون عقد مسألة خاصة به. لان ما ذكره بالنسبة الى القسم الثاني في المسألة التالية ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسألته الثانية عشرة. وأيضاً فإنه مع كونه فرض المسألة في تنعيم هذا القسم كما قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث يؤتمت في جل اوسع مما يخص القسم الثاني. فالصنيع غير وجيه



## المسألة الثالثة عشرة

فنقول : لا يخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة الى هذا الاصل من باب المكمل له في بابيه ، أو من باب آخر هو أصل في نفسه . فان كان هذا الثاني فاما ان يكون واقعاً أو متوقفاً . فان كان متوقفاً فلا أثر له مع وجود الحرج لان الحرج بالترك واقع وهو مفسدة ، ومفسدة العارض متوقعة بتوهمه فلا تعارض الواقع ألبتة . واما ان كان واقعاً فهو محل الاجتهاد في الحقيقة . وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتم من مفسدة ترك المباح . وقد يكون الامر بالعكس . والنظر في هذا بابيه باب التعارض والترجيح . وان كان الاول فلا يصح التعارض ولا تساوى المفسدتين ، بل مفسدة فقد الاصل أعظم . والدليل على ذلك أمور :

« أحدها » ان المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف وقد مر<sup>(١)</sup> بيان ذلك في موضعه . واذا كان فقد الصفة لا يعود بقصد الموصوف على الاطلاق<sup>(٢)</sup> - بخلاف العكس - كان جانب الموصوف أقوى في الوجود والعدم ، وفي المصلحة والمفسدة ، فكذا ما كان مثل ذلك .

« والثاني » ان الأصل مع مكملاته كالكل مع الجزئ . وقد علم<sup>(٣)</sup> ان الكل اذا عارضه الجزئ فلا أثر للجزئ . فكذلك هنا لا أثر لمفسدة فقد المكمل في مقابلة وجود مصلحة المكمل

« والثالث » ان المكمل من حيث هو مكمل انما هو مقول لأصل المصلحة ومؤكدها . فقوته انما هو فوت بعض الكمالات . مع أن أصل المصلحة باق واذا

(١) راجع

(٢) أي وقد يعود اذا كانت صفة لازمة لتحقيق الماهية

(٣) وسيأتى في أول باب الأدلة فراجع لتعرف معنى عدم أثر الجزئ في مقابلة الكل

كان باقيا لم يعارضه ما ليس في مقابلته . كما ان فوت أصل المصلحة لا يعارضه بقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر

والقسم الثالث من القسم (١) الاول وهو ان لا يضطر الى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج . فهو محل اجتهاد . وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية . فان هذا الأصل متفق عليه في الاعتبار . ومنه (٢) ما فيه خلاف كالذرائع في البيوع واشباهها . وان كان أصل الذرائع أيضاً متفقاً عليه . ويدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الأصل والغالب . والخلاف فيه شهير . ومجال النظر في هذا القسم دائر بين طرفي نقي واثبات متفق عليهما . فان أصل التعاون على البر والتقوى أو الائتم والعدوان مكمل لما هو عون عليه . وكذلك أصل الذرائع . ويقابله في الطرف الآخر أصل الاذن الذي هو مكمل لا مكمل .

ولمن يقول باعتبار الأصل من الاباحة ان يحتج بأن أصل الاذن راجع الى معنى ضروري ، اذ قد تقرر ان حقيقة الاباحة التي هي تخير ، حقيقة تلحق بالضروريات . وهي أصول المصالح . فهي في حكم الخادم لها ان لم تسكن في الحقيقة اياها . فاعتبار المعارض في المباح اعتبار لمعارض الضروري في الجملة ، وان لم يظهر في التفصيل كونه ضرورياً . واذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جانب معارضه الذي لا يكون مثله . وهو خلاف الدليل . وأيضاً ان فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه (٣) المكمل ، وأطلق هذا النظر ، أو شك أن يصار فيه الى الحرج الذي رفعه الشارع لانه مظنته . اذ عوارض المباح كثيرة . فاذا اعتبرت فربما ضاق المسلك وتعدر المخرج . فيصار الى القسم الذي قبله وقد مر ما فيه (٤) . ولما كان إهمال الأصل من الاباحة هو

(١) لعله من التقسيم الاول اي التقسيم في أول المسألة السابقة

(٢) أي من فروع

(٣) أي لأجل معارضه فاللام للتعليل

(٤) وهو قوله وان كان الاول فلا يصح التعارض الخ

المؤدى الى ذلك لم يسغ الميل اليه ولا التعرّيج عليه . وأيضا فاذا كان هذا الاصل دائراً بين طرفين متفق عليهما وتعارضاً عليه لم يكن الميل الى أحدهما بأولى من الميل الى الآخر . ولا دليل فى أحدهما إلا ويعارضه مثل ذلك الدليل . فيجب الوقوف إذاً . الا أن لنا فوق ذلك أصلاً أعم<sup>(١)</sup> : وهو أن أصل الاشياء اما الاباحة واما العفو . وكلاهما يقتضى الرجوع الى مقتضى الاذن . فكان هو الراجح ولمرجح<sup>(٢)</sup> جانب المعارض أن يحتج بأن مصلحة المباح من حيث هو مباح ، مخير فى تحصيلها وعدم تحصيلها . وهو دليل على انها لا تبلغ مبلغ الضرورات . وهى كذلك أبداً ، لأنها متى بلغت ذلك المبلغ لم تبق مخيراً فيها . وقد فرضت كذلك . هذا خلف . واذا تخير المكلف فيه فذلك قاض بعدم المفسدة فى تحصيلها . وجانب المعارض يقضى بوقوع المفسدة أو توقعها . وكلاهما صادر عن سبيل التخيير . فلا يصح . والحالة هذه أن تكون مخيراً فيها . وذلك معنى اعتبار المعارض المعارض دون أصل الاباحة . وأيضا فان أصل التشابهات داخل تحت هذا الاصل ؛ لأن التحقيق فيها انها راجعة الى أصل الاباحة . غير أن توقع مجاوزتها الى غير الاباحة هو الذى اعتبره الشارع ، فنهى عن ملابتها . وهو أصل قطعى مرجوع اليه فى أمثال هذه المطالب ، وينافى الرجوع الى أصل الاباحة . وأيضاً فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الاباحة اذا ثبت ؛ فان المسألة مختلف فيها . فمن قال ان الاشياء قبل ورود الشرائع على الحظر فلا نظر<sup>(٣)</sup> فى اعتبار العوارض ؛ لانها ترد الاشياء الى أصولها فجانبها أرجح . ومن قال الاصل الاباحة أو العفو فليس ذلك على عمومه باتفاق ؛ بل له مخصصات . ومن جملتها أن لا يعارضه طارئ ولا أصل . وليست مسألتنا بمفقودة المعارض . ولا يقال انها يتعارضان . لا مكان تخصيص أحدهما

(١) لا يتم الدليل الثالث الا به

(٢) حججه متينة أما الاول فخطايات لا تثبت عند بحثها

(٣) أى فلا تحتاج الى نظر فى ذلك بل لا بد من اعتبارها



بالآخر ، كما لا يصح أن يقال ان قوله عليه السلام : « لا يرث المسلم الكافر » <sup>(١)</sup> معارض لقوله تعالى : ( يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَر مِثْلُ حِظِّ الْأُنثِيَيْنِ ) . وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة . والقصد التنبيه على انها اجتهادية كما تقدم . والله أعلم

\* \* \*

### \* القسم الثاني من قسمي الأحكام \*

وهو يرجع الى خطاب الوضع . وهو ينحصر <sup>(٢)</sup> في الأسباب ، والشروط ، والموانع ، والصحة والبطالان ، والعزائم والرخص . فهذه خمسة أنواع . فالاول ينظر فيه في مسائل

## المسألة الاولى

الافعال الواقعة في الوجود ، المقتضية لأمر تشريع لأجلها ، أو توضع فتقتضيها على الجملة ضربان : أحدهما خارج عن مقدور المكلف ، والآخر ما يصح دخوله تحت مقدوره .

فالاول قد يكون سبباً ، ويكون شرطاً ، ويكون مانعاً . فالسبب مثل <sup>(٣)</sup> كون الاضطرار سبباً في إباحة الميتة ، وخوف العنت سبباً في إباحة نكاح الاماء ، والسلس سبباً

(١) رواه في التيسير عن الستة الا النسائي

(٢) لم يحصره الآمدي فيها وان اقتصر في بيانه عليها . اما تحرير الكمال فقد زاد فيها كثيراً فراجع . وقال ابن الحاجب ان الصحة والبطالان أمر عقلي لا حكم شرعي فتنبأ أن يكونا حكيمين وضمين . ونفى بعضهم أن يكون هناك احكام وضعية ورجعها الى الاحكام التكليفية ، لان خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء أو التخير ، اذ معنى جعل الزنا سبباً للوجوب الحد وجوب الحد اذا حصل الزنا . وجعل الطهارة شرطاً لصحة المبيع ، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمة دونها . فالأقتضاء والتخير اما صريح أو ضمني . وفي الحقيقة هو خلاف لا تظهر له ثمرة عملية

(٣) ذكر في السبب أمثلة لما يشرع من أحله وما يوضع من أجله كالسلس . ولم يذكر ما يوضع من أجله في الشرط والمانع الا أن يقال أن الحيض مثلاً مانع مسقط لحق الوطاء ووجوب الصلاة . وعدم الرشد مسقط لحقه في التصرفات

في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج ، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات ، وما أشبه ذلك . والشرط ككون الحول شرطاً في إيجاب الزكاة ، والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً ، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع ، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم إليه ، وإرسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب ، وما كان نحو ذلك . والمانع ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام ، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات ، وما أشبه ذلك

وأما الضرب الثاني فله نظران : نظر من حيث هو مما يدخل <sup>(١)</sup> تحت خطاب التكليف ، وأموراً به أو منهيّاً عنه ، أو مأذوناً فيه ، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً ، كالبيع <sup>(٢)</sup> والشراء للاتفاع ، والنكاح للنسل ، والالتقياد <sup>(٣)</sup> للطاعة لحصول الفوز ، وما أشبه ذلك . وهو بين . ونظر من جهة ما يدخل <sup>(٤)</sup> تحت خطاب الوضع إما سبباً أو شرطاً أو مانعاً . أما السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع ، والذكاة سبباً لحلية الاتفاع بالأكل ، والسفر سبباً في إباحة القصر والفطر ، والقتل والجرح سبباً للقصاص ، والزنى وشرب الخمر والسرقه والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات ، وما أشبه ذلك . فإن هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل

(١) و (٢) أي بقطع النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أو وضعه . وبهذا الاعتبار لا يكون داخلاً معنا في بحثنا لأن بحثنا خاص بالأفعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لا جلها . فالبيع والشراء وضعا سبباً شرعياً في حل الاتفاع لا للنفس ! لا لتفاع . وكذا النكاح لم يكن سبباً شرعياً أو شرطاً للنسل

(٣) أي فإن الالتقياد لفعل الطاعة الذي وإن ترتب عليه مصلحة الفوز في الآخرة إلا أنه لا يعد حصول الفوز حكماً شرعياً حتى يكون مما دخل تحت النظر الثاني . ومثله يقال في الالتقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعد من الطائعين

(٤) أي أنه في النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكليف بقطع النظر عن كونه سبباً أو شرطاً مثلاً أما الثاني فالنظر فيه إلى جهة كونه شرطاً للنكاح مع كونه في كل من النظرين داخلاً تحت خطاب التكليف كما ترشد إليه الأمثلة في كليهما والضرب الثاني أمثلته جميعها واضحة لأنها أفعال داخلة تحت مقدور المكلف وشرع أو وضع لا جلها أحكام أخرى . فكانت سبباً لها أو شرطاً أو مانعاً

كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والاحصان شرطاً في رجم الزاني، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة، والنية شرطاً في صحة العبادات. فان هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات. وأما المانع فككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها، والايان مانعاً من القصاص للكافر، والكفر مانعاً من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك. وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً؛ كالايمان هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو في صحتها. ومانع من القصاص منه الكافر. ومثله كثير. غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد. فاذا وقع سبباً لحكم شرعي فلا يكون شرطاً فيه نفسه ولا مانعاً له لما في ذلك من التدافع. وانما يكون سبباً لحكم وشرطاً لآخر ومانعاً لآخر. ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة؛ كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف

### المسألة الثانية

مشروعية الأسباب<sup>(١)</sup> لا تستلزم مشروعية المسببات وان صح التلازم بينهما عادة. ومعنى ذلك ان الاسباب اذا تعلق بها حكم شرعي من اباحة أو ندم أو منع أو غيرها من أحكام التكليف فلا يلزم أن تعلق تلك الأحكام بمسبباتها.

(١) محصل المسألة أن المسببات عن الامور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من اباحة أو منع مثلاً بل قد تكون المسببات غير داخلية في مقدور العبد كازهاق الروح ونفس الاحراق ووجود الرزق فهذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعي بها فضلاً عن نفس الحكم الذي تعلق بسببها. وقد تكون في مقدوره ولكنها تأخذ حكماً آخر كاكل لحم الخنزير المسبب عن ذبحه، فذبحه ليس بمحرام ولكن سببه وهو أكل لحمه حرام. ومشتري الحيوان مباح ولكن سببه وهو النفقة عليه واجبة. وقد يكون المسبب مقدوراً عليه وآخذاً حكم السبب وذلك كتحریم الرب وتحریم ما تسبب عنه وهو الا تتفاع بمال الربا. والذكاة مباحة ولازمها وهو الاكل من المذبوح مباح. وهكذا. فالذي يقرره هنا هو أنه لا استلزام بين حكم السبب وحكم المسبب بل قد لا يكون للمسبب حكم شرعي رأساً. فعليك بتطبيق ما يذكره في المسألة على هذا والتوفيق بين ما يظهر بيادى الرأي مخالفاً له



فاذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالسبب؛ واذا نهى عنه لم يستلزم النهى عن المسبب؛  
 واذا خير فيه لم يلزم أن يخير في مسببه . مثال ذلك الأمر بالبيع مثلاً لا يستلزم<sup>(١)</sup> الأمر  
 بإباحة الانتفاع بالمبيع . والأمر بالنكاح لا يستلزم الأمر بمحلية البضع . والأمر بالقتل في  
 القصاص لا يستلزم الأمر بإزهاق الروح . والنهي عن القتل العدوان لا يستلزم  
 النهي عن الإزهاق . والنهي عن التردى في البئر لا يستلزم النهي عن تهتك  
 المردى فيها . والنهي عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهي عن نفس  
 الإحراق . ومن ذلك كثير .

والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطى الأسباب وإنما  
 المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه المكلف . وهذا يتبين في علم آخر . والقرآن  
 والسنة دالان عليه . فما يدل على ذلك ما يقتضي ضمان الرزق كقوله تعالى ( وَأُمِرْ أَهْلَكَ  
 بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ ) وقوله ( وما من دابة في الأرض إلا على  
 الله رزقها ) وقوله ( وفي السماء رزقكم وما توعدون ) إلى آخر الآية . وقوله ( ومن يتق الله  
 يجعل له مخرجاً ) الآية إلى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق وليس المراد  
 نفس التسبب إلى الرزق بل الرزق المتسبب إليه . ولو كان المراد نفس التسبب  
 لما كان المكلف مطلوباً بتكسب فيه على حال ، ولو جعل اللقمة في الفم ومضغها ،  
 أو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو الثمرة المأكولة ، لكن ذلك باطل باتفاق .  
 فثبت أن المراد إنما هو عين المسبب إليه . وفي الحديث « لو توكلتم على الله  
 حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير » الحديث<sup>(٢)</sup> وفيه « اعقلها »<sup>(٣)</sup> وتوكل »

(١) أي فالبيع سبب في حل الانتفاع بالمبيع وليس الأمر بالبيع سبباً في الأمر بحل الانتفاع لأن  
 الحل المسبب ليس إلا حكماً لله فلا يتعلق به الحكم الشرعي الذي في السبب وهو الأمر . ومثله يقال  
 في النكاح لئتم له أن هذه الأمثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخذه المسبب بل  
 لا حكم في المسبب لأنه ليس من كسب العبد إلا أنه يبقى أن المناسب أن يقول زهوق الروح  
 واحتراق الثوب (٢) بقيته (تعدو خاصاً وتروح بظاناً) فهي تعدو وتروح في طلب الرزق والتسبب  
 إليه . والله تعالى يخلق لها الرزق فلم يقل يترك كل سبب فيحصل لها الرزق . والحديث رواه  
 الترمذي بلفظ ( لو أنكم تتوكلون ) وقال : حسن صحيح

(٣) فقد جمع بين طلب عقل الناقة والاعتماد على الله في حفظها المسبب عادة عن عقلها . ولو كان  
 الحفظ مأموراً به كالسبب ما جمع بين العقل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضاً أو يسكت  
 عن التوكل على الأقل . فالجمع قاض بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية . والحديث رواه الترمذي  
 وقال : غريب

ففي هذا ونحوه بيان لما تقدم . وثما يبينه قوله تعالى ( أفرايتم ما تمنون أنتم  
تخلقونه أم نحن الخالقون ) ( أفرايتم ما تحرثون <sup>(١)</sup> ) ( أفرايتم الماء الذي  
تشربون ) ( أفرايتم النار التي تورون ) وأتى على ذلك كله : ( والله خلقكم وما  
تعملون ) ( والله خالق كل شيء ) وإنما جعل اليهم العمل ليجازوا عليه ، ثم الحكم  
فيه لله وحده . واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به . وإذا كان كذلك  
دخلت الاسباب المكلف بها في مقتضى هذا العموم الذي دل عليه العقل  
والسمع . فصارت الاسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات ،  
فاذا لا يتعلق التكليف وخطابه الا بمكاسب . فخرجت المسببات <sup>(٢)</sup> عن خطاب  
التكليف ، لأنها ليست من مقدورهم . ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لا يطاق .  
وهو غير واقع كما تبين في الأصول . ولا يقال ان الاستلزام موجود الا ترى أن .

(١) أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون أي تنبتونه أم نحن المنبتون المثمرون له . والآيات  
الثلاث الاولى واضحة في البيان هنا لان في كل منها نسبة التسبب للعبد وانكار أن يكون  
له ايجاد للسبب بل الموجد هو الله . أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقا  
لا في تسبب ولا غيره لان الانزال من المزن وهو محل الغرض لاشأن لنا به ولا تسببا . فلو  
كان الكلام في الري المسبب عن الشرب وكانت الآية أنتم تخلقون الري أم نحن الخالقون  
لكانت الآية مما نحن فيه فتأمل . وانظر في الآية التي بعدها أيضا وعليك بالتأمل في صنيعه  
لتعرف السبب في هذا الاسلوب : جعل الآيات الاولى دليلا وبدا بها وعلق عليها اولا ، ثم  
ذكر الآيات الاخرى قائلا ومما يبينه دخولا عليه وقال بعد الحديثين : فيهما بيان لما تقدم .  
وخذ نموذجا لطريق التأمل مثلا : ( الآية الاولى ) فيها نفى التكليف بالسبب صراحة لا نسالك  
رزقا مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لادلة كثيرة من الكتاب والسنة ( الآية الثانية ) حصر  
الرزق في كونه عليه تعالى فطبعالا يكلف به غيره ( الآية الثالثة ) جعل الرزق في السماء على ما هو  
ظاهرها وليس في متناول العبد فلا يكلف به مع أنه طلب بالتسبب الى الرزق . أما الآيات  
الاخرى فنسب الخلق اليه تعالى لا للعبد ويلزمه الا يطلب من العبد فهو ظاهر في أنه لا يكلف  
به غيره مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبيد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب  
بخلاف الآيات الاولى ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصريحة

(١) لو أخذ هذا على عمومته لكرر على المسألة بالنقض وكان الواجب أن يقال بدل لا تستلزم  
لا يترتب حكم شرعي على مسبباتها ولا يتعلق بها حكم مطلقا لأنها كلها خارجة عن مقدوره  
مع أن صنيعه الآتي يسلم فيه أن بعضها يتعلق به حكم لكن لا على طريق الاستلزام . والواقع  
ان المسببات كثيرة منها ما هو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ما ليس كذلك والاول قد  
ياخذكم سببه وقد يأخذ حكما غيره

إباحة عقود البيوع والأجارات وغيرها تستلزم إباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها . وإذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها . وكما في التعدي والغصب والسرقة ونحوها . والذكاة في الحيوان إذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستلزم إباحة الانتفاع . فإذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة واستلزم منع الانتفاع... إلى أشياء من هذا النحو كثيرة. فكيف يقال إن الأمر بالأسباب والنهي عنها لا يستلزم الأمر بالمسببات ولا النهي عنها وكذلك في الإباحة ؟

لأننا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين :  
أحدهما أن ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام وقام الدليل على ذلك . فما جاء بخلافه فعلى حكم الاتفاق لا على حكم الالتزام  
الثاني أن ما ذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره في بعض تلك الأمثلة. فقد يكون السبب مباحاً والمسبب مأمور به . فكما نقول في الانتفاع بالمبيع أنه مباح ، نقول في النفقة عليه أنها واجبة إذا كان حيواناً ، والنفقة من مسببات العقد المباح . وكذلك حفظ الأموال المتملكة مسبب عن سبب مباح وهو مطلوب . ومثل ذلك الذكاة فإنها لا توصف بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها ، مع أن الانتفاع محرم في جميعها أو في بعضها ومكروه في البعض . هذا في الأسباب المشروعة . وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل <sup>(١)</sup> لأن معنى تحريمها أنها في الشرع ليست بأسباب . وإذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات . فبقى المسبب عنها على أصلها من المنع ؛ لا أن <sup>(٢)</sup> المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة . وهذا كله ظاهر فالأصل مطرد والقاعدة مستتبعة وبالله التوفيق . وينبني على هذا الأصل :

(١) تقدم أنه يتفق فيها أن تكون مسبباتها ممنوعة كالغصب والسرقة . وقد تكون غير متعلق بها حكم شرعي كالقتل مع الموت مثلاً . فلا يظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام

(٢) يقال مثله في المأمور بها والمباحة مادام الجميع لا استلزام فيه وأنه أمر اتفاقي



### المسألة الثالثة

وهي أنه لا يلزم في تغطى الأسباب من جهة المكلف الالتفات الى المسببات ولا القصد اليها ؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لغير - اسباباً كانت أو غير اسباب ، معلة كانت أو غير معلة

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة الى الحاكم المسبب ، وانها ليست <sup>(١)</sup> من مقدور المكلف . فاذا لم تكن راجعة اليه فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم . وهو السبب . وما سواه غير لازم . وهو المطلوب

وأيضاً فإن <sup>(٢)</sup> من المطلوبات الشرعية ما يكون النفس فيه حظ ، والى جهته ميل ؛ فيمنع من لدخول تحت مقتضى الطلب . فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولى على العمل من طلبه ، والولاية الشرعية كلها مطلوبة إما طلب الوجوب أو الندب ؛ ولكن راعى عليه السلام في ذلك ماله يتسبب عن اعتبار الحظ . وشأن طلب الحظ في مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تكره كما سيأتى بحول الله تعالى . بل قد راعى عليه السلام مثل هذا في المباح ، فقال : « ما جاءك من هذا المال وأنت غير مشرف فخذ » الحديث <sup>(٣)</sup> ! فشرط في قبوله عدم اشراف النفس ، فدل على أن أخذه باشراف على خلاف ذلك . وتفسيره في الحديث الآخر <sup>(٤)</sup> : « من يأخذ مالا بحقه يبارك له فيه ؛ ومن يأخذ مالا بغير حقه فمثله كمثل الذى يأكل ولا يشبع » وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق الله فيه . وهو من آثار عدم اشراف النفس . وأخذ بغير حقه خلاف ذلك . وبين

(١) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً ، وإن من المسببات ما هو من مقدور المكلف ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب ، كالاتقاع بالمبيع في عقد البيع

(٢) فالولاية الشرعية مثلاً لها مسببات كثيرة ، وقد يكون القصد الى بعض هذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوبة شرعاً . كالقصد الى حظوظ نفسه ومنافعه المسببة عن الولاية ، فلا تكون الولاية حينئذ مطلوبة شرعاً . وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها ، فلذلك منع من طلب الولاية منها . وإذا كان النظر الى المسبب قد يكون قاضياً بجعل المطلوب شرعاً غير مطلوب بل ويجعل المباح غير مباح ، فأولى ألا يلزم القصد الى المسبب . يعنى ان القصد الى المسبب قد يضر فضلاً عن لزومه . فهو ترقى في الاستدلال على أنه لا يلزم

(٣) بقية الحديث : ( وما لا فلا تتبعه نفسك ) أخرجه الشيخان

(٤) روى في الترغيب والترهيب ضمن حديث : ( يا حكيم ان هذا المال خضر حلو ، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه ، ومن أخذه باشراف نفس لم يبارك له فيه ، وكان كالذى يأكل ولا يشبع الخ ) عن الشيخين والترمذى والنسائى باختصار

هذا المعنى الرواية الأخرى : « نِعَمَ صَاحِبُ الْمُسْلِمِ هُوَ <sup>(١)</sup> مَنْ أُعْطِيَ مِنْهُ الْمُسْكِينُ وَالْيَتِيمَ وَابْنَ السَّبِيلِ » ، أَوْ كَمَا قَالَ : « وَانْه مِنْ يَأْخُذْ بِغَيْرِ حَقِّهِ كَانَ كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ وَيَكُونُ عَلَيْهِ شَهِيدًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ <sup>(٢)</sup> »

ووجه ثالث : وهو أن العباد من هذه الأمة - ممن يعتبر مثله ههنا - أخذوا أنفسهم بتخليص الأعمال عن شوائب الحظوظ ، حتى عَدُّوا ميل النفوس إلى بعض الأعمال الصالحة من جملة مكائدها . وَأَسَّسُوهَا قَاعِدَةً بَنَوْا عَلَيْهَا - فِي تَعَارُضِ الْأَعْمَالِ وَتَقْدِيمِ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ - أَنْ يَقْدِمُوا مَا لَاحَظَ لِلنَّفْسِ فِيهِ ، أَوْ مَا ثَقُلَ عَلَيْهَا ، حَتَّى لَا يَكُونَ لَهُمْ عَمَلٌ إِلَّا عَلَى مَخَالَفَةِ مَيْلِ النَّفْسِ . وَهِيَ الْحُجَّةُ فِي مَا اتَّحَلَوْا لِأَنْ إِجْمَاعَهُمْ إِجْمَاعٌ . وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى صِحَّةِ الْإِعْرَاضِ عَنِ الْمُسَبِّبَاتِ فِي الْأَسْبَابِ . وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ سَأَلَهُ جَبْرِيلُ عَنِ الْإِحْسَانِ : « أَنْ تَعْبُدَ <sup>(٣)</sup> اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ » وَكُلُّ تَصَرُّفٍ لِلْعِبَادَةِ تَحْتَ قَانُونِ الشَّرْعِ فَهُوَ عِبَادَةٌ ، وَالَّذِي يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى الْمُرَاقَبَةِ يَعْزُبُ عَنْهُ - إِذَا تَلَبَّسَ بِالْعِبَادَةِ - حَظُّ نَفْسِهِ فِيهَا . هَذَا مُقْتَضَى الْعَادَةِ الْجَارِيَةِ بِأَنْ يَعْزُبَ عَنْهُ كُلُّ مَا سِوَاهَا . وَهُوَ مَعْنَى بَيْدَةِ أَهْلِهِ كَالْفَزَالِيِّ وَغَيْرِهِ . فَإِذَا لَيْسَ مِنْ شَرْطِ الدُّخُولِ فِي الْأَسْبَابِ الْمَشْرُوعَةِ الْإِلْتِفَاتُ إِلَى الْمُسَبِّبَاتِ . وَهَذَا أَيْضًا جَارٍ فِي الْأَسْبَابِ الْمَنْعُوعَةِ كَمَا يَجْرِي فِي الْأَسْبَابِ الْمَشْرُوعَةِ . وَلَا يَقْدَحُ عَدَمُ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى الْمُسَبِّبِ ، فِي جَرَيَانِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ <sup>(٤)</sup> ، فَإِنْ ذَلِكَ رَاجِعٌ إِلَى مَنْ إِلَيْهِ إِِبْرَازُ الْمُسَبِّبِ عَنْ سَبَبِهِ . وَالسَّبَبُ هُوَ الْمُتَضَمِّنُ لَهُ . فَلَا يَفُوتُهُ شَيْءٌ إِلَّا بِفَوْتِ شَرْطٍ أَوْ جُزْءٍ أَصْلِيٍّ أَوْ تَكْمِيلِيٍّ فِي السَّبَبِ خَاصَّةً

### المسألة الرابعة

وَضَعُ الْأَسْبَابِ يُسْتَلْزَمُ قَصْدُ الْوَاضِعِ إِلَى الْمُسَبِّبَاتِ ، أَعْنَى الشَّارِعَ . وَالْدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أُمُورٌ :

(١) جزء من حديث طويل رواه في التيسير عن الشيخين والنسائي بلفظ (لمن أعطى)

(٢) بقية الحديث المتقدم

(٣) بعض حديث رواه البخاري عن أبي هريرة كما أنه بعض حديث آخر رواه الخمسة إلا البخاري كما قال في التيسير

(٤) يعني مع أنهما من المسببات فيجريان على العبد بدون قصد اليه

﴿ أحدها ﴾ أن العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط ؛ بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أخرى . وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً ، القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات ﴿ والثاني ﴾ أن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو دَرءِ المفسد وهي مسبباتها قطعاً . فإذا كننا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات ، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات

﴿ والثالث ﴾ <sup>(١)</sup> أن المسببات لو لم تقصد بالأَسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب ؛ لكنها فرضت كذلك . فهي ولا بد موضوعة على أنها أسباب ، ولا تكون أسباباً إلا لمسببات . فواضع الأسباب قاصدٌ لوقوع المسببات من جهتها . وإذا ثبت هذا ، وكانت الأسباب مقصودة للوضع للشارع ، لزم أن تكون المسببات كذلك

فإن قيل : فكيف هذا مع ما تقدم من أن المسببات غير مقصودة للشارع من جهة الأمر بالأسباب ؟

فالجواب من وجهين : « أحدهما » أن القاصدين مُتباينان . فما تقدم هو بمعنى أن الشارع لم يقصد في التكليف بالأسباب التكليف بالمسببات ؛ فإن المسببات غير مقدورة للعباد كما تقدم . وهنا انما معنى القصد اليها أن الشارع يقصد وقوع المسببات عن أسبابها ، ولذلك وضعها أسباباً . وليس في هذا ما يقتضي أنها داخلة تحت خطاب التكليف . وإنما فيه ما يقتضي القصد إلى مجرد الوقوع خاصة . فلا تناقض بين الأصلين

« والثاني » <sup>(٢)</sup> أنه لو فرض توارد القاصدين على شيء واحد لم يكن محالاً

(١) تأمل في هذه المقدمات لتعرف ما يحتاج إليه منها في غرضه وما لا يحتاج إليه . وهل بقيت حاجة إلى قوله وإذا ثبت هذا الخ بعد قوله فواضع الأسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها؟ أليس هذا هو الدعوى المطلوبة؟ لكنه جعلها من المقدمات ورتب عليها قوله وإذا ثبت هذا الخ . وهل معنى قصد وضعها مسببات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟!

(٢) هذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً . فإن تباين القاصدين إنما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد



إذا كانا باعتبارين مختلفين ، كما توارد قصدُ الأمرِ والنهي معاً على الصلاة في الدار المنصوبة باعتبارين • والحاصل ان الاصلين غير متدافعين على الإطلاق

### المسألة الخامسة

إذا ثبت انه لا يلزم القصد إلى المسبب ، فلا مكلف ترك القصد اليه باطلاق ، وله القصد اليه • أما الاول فما تقدم <sup>(١)</sup> يدل عليه

فاذا قيل لك : لم تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها ؟ قلت لأن الشارع ندبني إلى تلك الاعمال ، فانا أعمل على مقتضى ما أمرت به • كما أنه أمرني أن أصلي وأصوم وأزكي وأحج إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها • فان قيل لك إنَّ الشارع أمر ونهى لأجل المصالح ، قلت : نعم ، وذلك الى الله لا إلى ، فان الذي إلى التسبب ، وحصول المسببات ليس إلى • فأصرف قصدي إلى ما جعل إلى وأكل ما ليس لي إلى من هوله

ومما يدل على هذا أيضاً : أن السبب غير فاعل بنفسه ، بل انما وقع المسبب عنده لابه ، فاذا تسبب المكلفُ فالله خالق السبب ، والعبد مكتسب له ( والله خلقكم وما تعملون ) ( الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل ) ( وما تشاءن إلا أن يشاء الله ) ( ونفسي وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ) • وفي حديث العدوى قوله عليه الصلاة والسلام <sup>(٢)</sup> : « فمن أعدى الأول ؟ » وقول عمر في حديث الطاعون : « نفر من قدر الله إلى قدر الله » حين قال له عمرو بن العاصي : « أفراراً من قدر الله ؟ » وفي الحديث <sup>(٣)</sup> : « جف القلم بما هو كائن فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدرُوا عليه ،

(١) أي في أدلة المسألة الثالثة لانه اذا كان لا يلزمه فله تركه

(٢) بعض حديث رواه الشيخان. ولفظه كما في البخاري : ( لا عدوى ولا صفر ولا هامة . فقال اعرابي : يا رسول الله فما بال ابلي تكون في الرمل كأنها الطباء فيأتى البعير الاجرب فيدخل بينها فيجرها ؟ قال : فمن أعدى الاول ! )

(٣) بعض حديث رواه الترمذي وصححه . وفي الفاظه بعض اختلاف

وَعَلَىٰ أُمَّةٍ مِّنْهُمْ مَّا كَتَبْتُ لَهُ أَثَمٌ لَّمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ»

والادلة على هذا تنتهي الى القطع . واذا كان كذلك فالالتفات الى المسبب في فعل السبب لا يزيد <sup>(١)</sup> على ترك الالتفات اليه ، فإن المسبب قد يكون ، وقد لا يكون . هذا وان كانت مجارى العادات تقتضى انه يكون ، فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضى انه قد يكون وقد لا يكون . ونقض <sup>(٢)</sup> مجارى العادات دليل على ذلك . وأيضاً فليس في الشرع دليل ناص على طلب القصد الى المسبب فان قيل : <sup>(٣)</sup> قصد الشارع الى المسببات والالتفات اليها ، دليل على انها مطلوبة القصد من المكلف . والا فليس المراد بالتكليف الا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع . إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه <sup>(٤)</sup> من هذا الكتاب . فاذا طابقه صح . فاذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات ، وقد فرضناها مقصودة للشارع ، كان بذلك مخالفاً له . وكل تكليف قد خالف <sup>(٥)</sup> القصد فيه قصد الشارع فباطل كما تبين . فهذا كذلك

فالجواب : ان هذا انما يلزم اذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب . وليس كذلك . لما مر أن المسببات غير مكلف بها . وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق ، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر ايقاع المكلف للأسباب ليسعد من سعد ويشقى من شقى . فاذا قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد

(١) أى من جهة ايجاد المسبب وعدمه

(٢) فكيف وجد السبب ولم يوجد المسبب ، وكما وجد المسبب بدون سببه العادى . والله خرق العوائد

(٣) هذا الاشكال مبنى على المسألة الرابعة . وبه تعلم جودة صنيعة في تقديمها على هذه المسألة

(٤) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب المقاصد

(٥) ترويج للسؤال يجعل أن للمكلف قصداً غير قصد الشارع ، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقاً لا بموافقة ولا بمخالفة

التكليفى ، فلا يلزم قصد المكلف اليه إلا أن يدل على ذلك دليل . ولا دليل عليه . بل لا يصح ذلك <sup>(١)</sup> ، لأن القصد الى ذلك قصد الى ما هو فعل الغير ، ولا يلزم أحداً أن يقصد وقوع ما هو فعل الغير ، لأنه غير مكلف بفعل الغير ، وإنما يكلف بما هو من فعله ، وهو السبب خاصة . فهو الذى يلزم القصد اليه ، أو يطلب القصد اليه . ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع

### فصل

وأما أن للمكلف القصد الى المسبب فكما اذا قيل لك : لم تكتسب ؟ قلت لا قيم صلبى ، وأقوم فى حياة نفسى وأهلى ، أو لغير ذلك من المصالح التى توجد عن السبب . فهذا القصد اذا قارن التسبب صحيح . لأنه التفات الى العادات الجارية . وقد قال تعالى : ( الله الذى سخر لكم البحر لتجرى الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ) وقال : ( ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغواكم من فضله ) وقال : ( فانتشروا فى الأرض وابتغوا <sup>(٢)</sup> من فضل الله ) فمن حيث عبر بالقصد الى الفضل عن القصد الى السبب

(١) أى لزوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلته . ولا يجوز أن يعود الضمير على نفس القصد لأن ما دلل به هنا عليه لا يفيد ، وأيضاً يتأبذ الأدلة الآتية على صحة قصد السبب على أن قوله بعد فهو الذى يلزم القصد اليه يؤيد ما قررناه

(٢) كأنه قال اقصدوا فضل الله وورقه بأخذكم فى الأسباب من الانتشار فى الأرض مثلاً وهو قصد الى المسبب بالسبب . وحيث كان فى مقام الامتنان فهو باق على ظاهره لأن الامتنان إنما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذى لا شأن للغير فيه وإنما يكون ذلك فى المسبب لا فى السبب

ولو قال : عبر بالقصد الى الفضل الذى هو السبب مقارناً أو مرتباً على السبب فى مقام الامتنان فدل على أنه يعبر بقصد السبب بالسبب ، لكان ظاهراً . لأن فيه قصد السبب بنفسه لا قصد السبب وعبر عنه بقصد السبب مجازاً . لأنه لو كان مجازاً وكان السبب ليس مقصوداً حقيقة ما دل على مدعاه ولو فى مقام الامتنان اذا فرضنا انه يظهر مقام الامتنان فى هذه الحالة



الذى هو الاكتساب ، وسيق مساق الامتنان من غير انكار ، أشعر بصحة ذلك  
القصـد . وهذا جار في أمور الآخرة كما هو جار في أمور الدنيا ، كقوله تعالى :  
( وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا نُدْخِلْهُ <sup>(١)</sup> جَنَّاتٍ ) وأشبه ذلك مما  
يؤذن بصحة القصد الى المسبب بالسبب . وأيضا فاما محصول هذا أن يبتغى  
ما يهـى الله له بهذا السبب ، فهو راجع الى الاعتد على الله والاعجا اليه في  
أن يرزقه مسببا يقوم به أمره ويصلح به حاله . وهذا لانكير فيه شرعا .  
وذلك أن المعلوم من الشريعة انها شرعت لمصالح العباد . فالتكليف كله إما  
لدرء فساد ، وإما جلب مصلحة ، أو لهما معا . فالداخل تحت مقتضى لما وضعت له .  
فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع ، والمحذور انما هو أن يقصد <sup>(٢)</sup> خلاف ما قصد ،  
مع أن هذا القصد لا ينبى عليه عمل غير مقصود للشارع ، ولا يلزم منه عقد  
مخالفة . فالعمل <sup>(٣)</sup> موافق ، والقصد موافق ، فالجموع موافق

فإن قيل : هل يستتب هذان <sup>(٤)</sup> الوجهان في جميع الأحكام العادية  
والعبادية أم لا ؟ فإن الذى يظهر لبادئ الرأى أن قصد المسببات لازم في  
العاديات ، لظهور وجود المصالح فيها . بخلاف العبادات ، فانها مبنية على عدم  
معقولية المعنى . فهناك يستتب عدم الالتفات الى المسببات ، لأن المعانى  
المعلل بها راجعة الى جنس المصالح فيها أو المفسد ، وهى ظاهرة فى العاديات .

(١) ليس فيه ما يدل على القصد من المكاف ولكن آية انتشروا وابتغوا وقوله ولتبتغوا  
مثلا ظاهرة فيما أراد . وقوله تعالى ( ان الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة الخ ) وقوله  
تعالى ( أم من هو قانت أثناء الليل ساجدا ) الآية واضح الدلالة على صحة قصد المسبب  
في أمور الآخرة .

(٢) هذا يؤيد ما سبق لنا تعليقه على قوله وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع بطل  
(٣) يشير الى ما يأتى في موافقة ومخالفة قصد المكاف وعمله في المسألة السادسة من  
النوع الرابع

(٤) المراد بها قصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم لزوم فيها لانه  
سينبنى سؤاله على لزوم القصد فى العاديات ولزوم عدم القصد فى العبادات

وغير ظاهرة في العباديات . وإذا كان كذلك فالالتفاتُ الى المسببات والتصدُّ إليها معتبر في العاديات . ولا سيما في المجتهد . فان المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده باجراء العلل والالتفات إليها . ولولا ذلك لم يستقم له اجراء الأحكام على وزن المصالح إلا بنص أو اجماع . فيبطل القياس ؛ وذلك غير صحيح . فلا بد من الالتفات الى المعاني التي شرعت لها الأحكام . والمعاني هي مسببات الأحكام . أما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعاني الخاصة بها ، والرجوع الى مقتضى النصوص فيها ، كل تركُ الالتفاتِ أجرى على مقصود الشارع فيها . والأمران بالنسبة الى المثل سواء في أن حقه أن لا يلتفت الى المسببات ، الا فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية

فالجواب : أن الأمرين في الالتفات وعدمه سواء . وذلك أن المجتهد اذا نظر في علة الحكم عدى الحكم بها الى محلٍ هي فيه لتقع المصلحة المشروع لها الحكم . هذا نظره خاصة <sup>(١)</sup> . ويبقى قصد ، الى حصولها بالعمل أو عدم القصد ، سكوتاً عنه بالنسبة اليه . فتارة يقصد اذا كان هو العامل ، وتارة لا يقصد . وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاده أمر ، كالقلد سواء . فاذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام <sup>(٢)</sup> : « لا يقضى القاذي وهو غضبان » نظر الى علة منع القضاء فرآه الغضب ؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم ؛ فالحق بالغضب الجوع والشبع المفرطين ، والوجع ، وغير ذلك مما فيه تشويش الذهن . فاذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك - وكان قاضياً - امتنع من

(١) أي فهو ينظر الى محلات العلل ليثبت فيها مثل الحكم في الاصل . وهذا أمر نظري غير أخذه هو بالعمل في هذا الفرع الذي استنبطه . وعند أخذه في العمل يستوى مع المقلد في مراعاة المسبب وعدم مراعاته

(٢) قال العراقي : متفق عليه من حديث أبي بكره اهـ . ورواه في التيسير : ( لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان ) وقال أخرجه الحمزة

## المسألة السادسة ( قصد المسببات بالأَسباب على ثلاث مراتب ) ٢٠١

القضاء بمتتضي النهي . فإن قصد بالانتهاء مجرد النهي فقط ، من غير التفات الى الحكمة التي لأجلها نُهيَ عن القضا ، حصل مقصودُ الشارع وإن لم يقصد القاضى ؛ وإن قصد به ما ظهر قصد الشارع اليه من مفسدة عدم استيفاء الحجاج ، حصل مقصودُ الشارع أيضاً . فاستوى قصدُ القاضى الى المسبب وعدمُ قصد . وهكذا المناد فيما فهم حكمته من الأعمال . وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة الى الجميع . وقد علم ان العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة ، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل . ويصح القصد الى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة . فالقصدُ اليها أو عدمُ القصد كما تقدم

## المسألة السابعة

إذا تقرر ما تقدمَ فللدخول في الاسباب مراتب تتفرع على القسمين .  
فالالتفات الى المسببات بالأَسباب له ثلاث مراتب :

احداها أن يدخل فيها على انه فاعل للسبب أو مولد له . فهذا شرك أو مُضاه له والعياذُ بالله . والسبب غير فاعل بنفسه ( واللهُ خالقُ كل شيء ) ( واللهُ خلقكم وما تعملون ) . وفي الحديث « أصبح من عبادى مؤمنٌ بى وكافرٌ <sup>(١)</sup> » الحديث . فان المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذى جعل الكوكب فاعلا بنفسه . وهذا المسألة قد تولى النظر فيها أر باب الكلام والثانية : أن يدخل فى السبب على أن المسبب يكون عنده عادة . وهذا

(١) بقية الحديث كما فى التيسير عازياً له الى الستة الاثرمذى ( فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بى كافر بالكواكب . ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بى مؤمن بالكواكب ) وليس فيه كلمة بى بعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقط كما اثبتناها فى صلب الكتاب هنا . وسيأتى للمؤلف ( فى المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للافهام ) رواية فيها كلمة بى فى الموضعين



هو المتكائم على حكمه. قبل • ومحصوله طلب المسبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال ، بل من جهة كونه موضوعاً على انه سبب لمسبب • فالسبب لا بد أن يكون سبباً للمسبب ؛ لانه معقوله ، والالم يكن سبباً ، فالالتفات الى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه ، ولا هو مناف لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى ؛ فان قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه. فلا ينفي وجود السبب كونه خالقاً للمسبب . لكن هنا قد يغلب الالتفات اليه حتى يكون قد المسبب مؤثراً ومذكراً ، وذلك لأن العادة غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سبباً ولم ينظر الى كونه موضوعاً بالجعل لا مقتضياً بنفسه • وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الاسباب

والثالثة : أن يدخل في السبب على أن المسبب من الله تعالى لانه المسبب • فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله وإرادته ، من غير تحكيم لكونه سبباً ؛ فانه لو صح كونه سبباً محققاً لم يتخلف ، كالأسباب العقلية . فلما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبيب الرباني بدليل السبب الأول • وهنا يقال لمن حكمه <sup>(١)</sup> : « فالسبب الأول عماذا تسبب؟ » وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام : « فمن أعدي الأول؟ » <sup>(٢)</sup> فاذا كانت الأسباب مع السببات داخلة تحت قدرة الله فالله هو المسبب لاهي ؛ اذ ليس له شريك في ملكه • وهذا كله مبين في علم الكلام . وحاصله يرجع الى عدم اعتبار السبب في المسبب من جهة نفسه ، واعتباره فيه من جهة أن الله مسببه . وذلك صحيح

### فصل

وترك الالتفات الى المسبب له ثلاث مراتب : (١) إحداهما أن يدخل في السبب

(١) بأن اعتقد انه اذا وجد وجد المسبب، واذا فقد فقد المسبب

(٢) تقدم في المسألة الخامسة

من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون ، من غير الالتفات الى غير ذلك . وهذا مبني على أن الاسباب والمسببات موضوعة في هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحانا لهم ، فانها طريق الى السعادة أو الشقاوة . وهي على ضربين (أحدها) ما وضع لابتلاء العقول . وذلك العالم كله <sup>(١)</sup> من حيث هو منظور فيه ، وصنعة يستدل بها على ما وراءها ( والثاني ) ما وضع لابتلاء النفوس . وهو العالم كله أيضا من حيث هو . موصل الى العباد المنافع والمضار ، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقادا لما يريدون فيه ، لتظهر تصاريقهم تحت حكم القضاء والقدر ، ولتجرى أعمالهم تحت حكم الشرع ، ليسعدها من سعد ويشقى من شقى ، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتم الذي لا مرد له ، فان الله غنى عن العالمين ، ومنزه عن الافتقار في صنع ما يصنع الى الأسباب والوسائل ، لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها . والأدلة على هذا المعنى كثيرة ، كقوله سبحانه : ( هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم <sup>(٢)</sup> أيكم أحسن عملاً ) ( الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً ) ( إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً ) ( ثم جعلناكم فلولاً في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون ) ( ثم بعثناهم <sup>(٣)</sup> لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً ) ( وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا الى قوله - وليعلم الصابرين ) ( وليبتلي الله ما في صدوركم ولنجح ما في قلوبكم ) ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ) الى غير ذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء . فاذا كانت كذلك فلاخذ لها من هذا ،

(١) أي جملة وتفصيلا وكذا يقال فيما بعده وان كانت تصاريف كل شخص لا تخص جميع التفاصيل الا ان الجزئيات مرتبطة بالكلية

(٢) تصح دليلا على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ما قرر

(٣) ما قبل هذه الآية يرجع الى قوله لتظهر تصاريقهم تحت حكم القضاء والقدر الخ . والآية وما بعدها عدا الآية الأخيرة يرجع الى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق الخ

الجهة آخذ لها من حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها . وهذا صحيح . وصاحب هذا القصد متعبد لله بما تسبب به منها ؛ لانه اذا تسبب بالاذن فيما أذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه ، لامتفتا الى مسبباتها وان اجرت معها ، فهو كالتسبب بسائر العبادات المحضة

﴿والثانية﴾ أن يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفات الى الأسباب من حيث هي أمور محدثة ، فضلاً عن الالتفات الى المسببات ؛ بناء على أن تفريد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه في قصده سواء ، واعتماداً على أن التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة ؛ لان بقاء الالتفات الى ذلك كله بقاء مع المحدثات ، وركون الى الأغيار . وهو تدقيق في نفي الشركة . وهذا أيضاً في موضعه صحيح . ويشهد له من الشريعة ما دل على نفي الشركة كقوله تعالى : ( فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ) وقوله : ( فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ) وسائر ما كان من هذا الباب . وكذلك دلائل طلب اصدق في التوجه لله رب العالمين . كل ذلك يشعر بهذا المعنى المستنبط ، في خلوص التوجه وصدق العبودية . فصاحب هذه المرتبة متعبد لله تعالى بالاسباب الموضوعه على أطراح النظر فيها من جهته ، فضلاً عن أن ينظر في مسبباتها ، فانما يرجع اليها من حيث هي وسائل الى مسبباتها ووضعها ، وسر إلى الترقى لمقام القرب منه فهو إنما يلحظ فيها المسبب خاصة

﴿والثالثة﴾ أن يدخل في السبب بحكم الاذن <sup>(١)</sup> الشرعى مجرداً عن النظر في

(١) هو وقوله بعد وعلى انه ابتلاء اشارة للمعنى الاول في هذا الفصل . وقوله يقتضى صدق توجهه هو المعنى الثانى فى الفصل . وقوله وقد تبين له انه مسبه وانه أجرى العادة به ولو شاء الخ اشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبب . وقد صرح بهذه المعانى بعد فقال فهو طالب للمسبب الخ . فقوله شاملاً لجميع ما تقدم أى من المرتبة الثالثة من القسم الاول والمرتبتين المذكورتين فى هذا الفصل . ويبقى الكلام معه فى عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذى موضوعه ترك الالتفات الى المسبب ، فان هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت ، كما يبقى تصحيح الجمع بين الالتفات الى المسبب وعدم الالتفات اليه معاً فى حالة واحدة من شخص واحد



غير ذلك؛ وإنما توجهه في القصد إلى السبب تلبيةً للامر لتحقيقه بمقام العبودية؛  
لأنه لما أذن له في السبب أو أمر به، لباه من حيث قصد الأمر في ذلك السبب .  
وقد تبين له أنه مسببه وأنه أجرى العادة به ، ولو شاء لم يجرها ؛ كما أنه قد يخرقها  
إذا شاء - وعلى أنه ابتلاء وتمحيص ، وعلى أنه يقتضى صدق توجهه به إليه . فدخل  
على ذلك كله، فصار هذا القصد شاملاً لجميع ما تقدم . لأنه توخى قصد الشارع  
من غير نظر في غيره، وقد علم قصده في تلك الأمور فحصل له كل ما في ضمن ذلك  
التسبب مما علم ومما لم يعلم . فهو طالب للمسبب من طريق السبب ، وعالم بأن  
الله هو المسبب وهو المبتلى به، ومتحقق في صدق توجهه به إليه . فقصد؛ مطلق  
وان دخل فيه قصد المسبب ؛ لكن ذلك كله منزوع عن الأغيار ، مصفى  
من الأكدار

### المسألة السابعة

الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهيًا عنه أولاً . فان كان منهيًا عنه  
فلا إشكال في طلب رفع التسبب ، سواء علينا أكان التسبب قاصداً لوقوع المسبب  
أم لا ؛ فإنه يتأتى منه الأمران: فقد يقصد بالقتل العدوان ازهاق الروح فيقع ،  
وقد يقصد بالغضب انتفاعه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لا على مقتضى الشرع ،  
وقد لا يقع أبته . وقد يعزب عن نظره القصد إلى المسبب والالتفات إليه ، لعارض  
يطرأ غير العارض المتقدم الذكر <sup>(١)</sup> ، ولا اعتبار به . وان كان غير منهي عنه فلا  
يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كلها

(١) تقدم له ذكر الغفلة التي تعتري العالم حتى تجعله غير عالم بما يفعل ، ومثله بمن يطرأ عليه  
غفلة ترفع منه منفعة العين فيصاب ، ولكن هذا العارض لما كان يمنع نفس التكليف وأصل  
كلاده أنه منهي عنه ومكلف بعدم التسبب ، قال غير العارض المتقدم الذكر - وقوله ولا اعتبار به أي  
هذا العارض هنا لأنه لا يزال معه منهيًا عن التسبب ومكافئاً

أما الأولى فإذا فرضنا نفس التسبب مباحا أو مطلوبا على الجملة ، فاعتقاد المعتقد لكون السبب هو الفاعل ، معصية قارنت ما هو مباح أو مطلوب . فلا يبطله . إلا إن قيل إن مثل هذه المقارنة مفسدة ، وإن المقارن للمعصية تصديره منها عنه ، كالصلاة في الدار المغصوبة ، والذبح بالمدينة المغصوبة . وذلك مبين في الأصول . وأما الثانية فظاهر أن التسبب صحيح ، لأن العامل فيها إذا اعتمد على جريان العادات ، وكان الغالب فيها وقوع المسببات عن أسبابها ، وغلب على الظن ذلك ، كان ترك التسبب كاللقاء باليد إلى التهلكة أو هو هو . وكذلك إذا بلغ مبلغ القطع العادي فواجب عليه أن يتسبب . ولأجل هذا قالوا في المضطر أنه إذا خاف الهلكة وجب عليه السؤال ، أو الاستقراض ، أو أكل الميتة ونحوها . ولا يجوز أن يترك نفسه حتى يموت . ولذلك قال مسروق : ومن اضطر إلى شيء مما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات ، دخل النار .

وأما الثالثة فالتسبب أيضا ظاهر ، إلا أنه يبقى فيها بحث : هل يكون صاحبها بمنزلة <sup>(١)</sup> صاحب المرتبة الثانية أم لا ؟ هذا مما ينظر فيه . وإطلاق كلام الفقهاء يقتضي عدم التفرقة . وأحوال المتوكلين ممن دخل تحت ترجمة التصوف لا تقتضي ذلك . هذا وإن كان ظاهر كلام النزالي تساوي المرتبتين في هذا الحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له في ذلك . فالذي يظهر في المسألة نظر آخر : وذلك أن هذه المرتبة تكون علمية ، وتكون حالية . والفرق بين العلم والحال معروف عند أهلنا . فإذا كانت علمية فهي المرتبة الثانية <sup>(٢)</sup> ، إذا كان واجبا على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بانفسها ، وإنما الفاعل فيها مسببها سبحانه ، لكن عادته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة ، وقد يخرقها إذا

(١) لأن الفرق بينهما لا يترتب عليه فرق في غلبة الظن بوقوع المسبب عند السبب ، فيجئ فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانه بتركه  
(٢) أي فهي بمنزلتها وتشترك معها في المآل ، فحكمها حكمها

شاء لمن شاء . فمن حيث كانت عادة ، اقتضت الدخول في الاسباب ؛ ومن حيث كانت الاسباب فيها بيد خالق المسببات ، اقتضت ان للفاعل أن يفعل بها وبدونها ؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين . فان غلب الطرف الأول وهو العادي ، فهو ما تقدم <sup>(١)</sup> . وان غلب الثاني فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة . فانه اذا جاع مثلا فصاحبه مخصصة فسواء عليه التسبب أم لا ؛ اذ هو على بينة ان السبب كالمسبب بيد الله تعالى . فلم يغلب على ظنه . والحال هذه . ان تركه للسبب القاء باليد الى التهلكة ؛ بل عقده في كلتا الحالتين واحد ، فلا يدخل تحت قوله : ( وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ) فلا يجب عليه التسبب في رفع ذلك ؛ لان علمه <sup>(٢)</sup> بأن السبب في يد المسبب أغناه عن تطلب المسبب من جهته على التعيين . بل السبب وعدمه في ذلك سواء . فكما ان أخذه للسبب لا يعد القاء باليد اذا كان اعتماده على المسبب ، كذلك في الترك . ولو فرض ان أخذ السبب أخذه باسقاط الاعتماد على المسبب لكان القاء باليد الى التهلكة ؛ لانه اعتمد على نفس السبب ، وليس في السبب نفسه ما يعتمد عليه ، وانما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعا سببا . فكذلك اذا ترك السبب لاشيء <sup>(٣)</sup> ؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عقد الايمان وحقائق الايقان . وكل أحد فقيه نفسه . وقد مر الدليل على ذلك <sup>(٤)</sup> . وقد قال في الحديث : <sup>(٥)</sup> « جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَاتِنٌ فَلَوْ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلَى أَنْ يُعْطَوْكَ شَيْئًا لَمْ يَكْتُبَهُ اللَّهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ » وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسي من فقهاء المالكية ان ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر : يا أبت اشترطعاما فاني أرى السعر قد غلا .

(١) أي ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية الى التحقق بها وصيرورتها صفة له كالطبيعة يجري في أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها

(٢) أي الذي صار حالة له كالأوصاف الطبيعية

(٣) أي لا لسبب آخر

(٤) في المسألة الخامسة (٥) تقدم في المسألة الخامسة أيضا



فَأَمَرَ بِبَيْعِ مَا كَانَ فِي دَارِهِ مِنَ الطَّعَامِ ، ثُمَّ قَلَ لِابْنِهِ : لَسْتُ مِنَ الْمُتَوَكِّلِينَ عَلَى اللَّهِ ،  
وَأَنْتَ قَلِيلُ الْيَقِيزِ ؛ كَأَنَّ الْقَمَحَ إِذَا كَانَ عِنْدَ أَبِيكَ يَنْجِيكَ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ عَلَيْكَ !  
مَنْ تَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ كَفَاهُ اللَّهُ .

ونظير مسألتنا في الفقه ، الغازي إذا حمل وحده على جيش الكفار فالفقهاء  
يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحداهما . فالذي  
اعتقد السلامة جائز له ما فعل ، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يمنع من ذلك ،  
ويستدلون على ذلك بقوله تعالى : ( وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ) وكذلك  
داخل المفازة بزيادة أو بغير زائد ، إذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام ، وإن  
غلب على ظنه الهلكة لم يجز . وكذلك إذا غلب على ظنه الوصول إلى الماء في  
الوقت ، أمر بالتأخير ولا يتيم . وكذلك راكب البحر <sup>(١)</sup> . وعلى هذا يباح له  
التيمم مع وجود الماء في رحله أو يمنع وإن غلب على ظنه الوصول إلى الماء في الوقت <sup>(٢)</sup> .  
وإذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم  
أفطر .. إلى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبات الظنون ، وإن كانت موجبات  
الظنون تختلف فذلك غير قادح في هذا الأصل . فمسألتنا داخلة تحت هذه  
القاعدة . فمن تحقق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله  
تعالى الرزق ، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه ، ولذلك نجد أصحاب  
الأحوال يركبون الأهوال ، ويقتحمون الأخطار ، ويلتقون بأيديهم إلى ما هو عند  
غيرهم تهلكة ، فلا يكون كذلك ، بناء على أن ما هم فيه من مواطن الغرر وأسباب  
الهلكة ، يستوى مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة . وقد حكى  
عياض عن أبي العباس الأيبائي أنه دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له :

(١) إذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها ، وإلا منع من ركوبها  
(٢) ينظر في هذا

أتيتك زائراً ومودعاً إلى مكة . فقال له أبو العباس : لا تخلنا من بركة دعائك ، وبكى ؛ وليس مع عطية ركوة ولا مزود . فخرج مع أصحابه ، ثم أتاه بأثر ذلك رجل فقال له : أصلحك الله ، عندي خمسون مثقالاً ولي بغل ، فهل ترى لي الخروج إلى مكة ؟ فقال له : لا تهـبل حتى توفر هذه الدنانير . قال الراوى : فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما . فقال أبو العباس : عطية جاءني مودعاً غير مستشير ، وقد وثق بالله . وجاءني هذا يستشيرني ، ويذكر ما عنده ، فعلمت ضعف نيته فأمرته بما رأيتم . فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم في استعداد الأسباب والنظر في مراعاتها ، وسلم لقوى اليقين في طرح الأسباب ؛ بناءً على ما علم على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات وغلبات الظنون في السلامة والهلكة . وهي مظان النظر الفقهي ، ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة كما تقدم

فإن قيل : فصاحب هذا المرتبة أي الأمرين أفضل له ؟ الدخول في السبب أم تركه فالجواب من وجهين : « أحدهما » أن الأسباب في حقه لا بد منها ، كما أنها كذلك في حق غيره ؛ فإن خوارق العادات وإن قامت له مقام الأسباب في حقه ، فهي في أنفسها أسباب ؛ لكنها أسباب غريبة ، والتسبب غير منحصر في الأسباب المشهورة ، فالخارج مثلاً للحج بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب : إما من نبات الأرض ، وإما من جهة من يلقى من الناس في البادية وفي الصحراء ، وإما من حيوان الصحراء ، أو من غير ذلك ، ولو أن ينزل عليه من السماء ، أو يخرج من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها المخصوصون بها ، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب . ومنها الصلاة ؛ لقوله تعالى : ( وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ) الآية . وروى أنه عليه الصلاة والسلام « كان يأمر أهله بالصلاة إذا لم يجدوا قوتاً<sup>(١)</sup> » وإذا كان كذلك فالسؤال غير وارد .

(١) أخرج أبو عبيد وسعيد بن منصور وابن المنذر والطبراني في الأوسط وأبو نعيم في الحية والبيهقي في شعب الإيمان بسند صحيح عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه قال : ( كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة وتلا : وأمر أهلك بالصلاة ) وأخرج أحمد في الزهد وغيره عن ثابت قال : ( كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا ) اهـ من تفسير الألوسي ج ٥ - ص ٣١٩

«والثاني» - على تسليم وروده - أن أصحاب رسول الله ﷺ يعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالا وعلماً ؛ ولكنه عليه السلام ندبهم الى الدخول في الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا ، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة ، ولم يتركهم مع هذه الحالة . فدل ذلك على أن الأفضل ما دلهم عليه . ولأن هذه الحالة لا يعتد بها مقاما يقوم فيه . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قَيِّدْهَا وَتَوَكَّلْ »<sup>(١)</sup> . وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات ، ولم يتركوا معها التسبب تدبياً بأداب رسول الله ﷺ . وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليركوا الأفضل إلى غيره

وأما المرتبة الرابعة وهي مرتبة الابتلاء فالتسبب فيها أيضاً ظاهر . فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق ، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العادية . فكما أن الأسباب العبادية لا يصح فيها الترك اعتماداً على الذي سببها من حيث كانت مصروفة اليه ، كذلك الأسباب العادية . ومن هنا لما قال عليه السلام : « مَا مِنْكُمْ مِنْ نَفْسٍ مَنفُوسَةٍ إِلَّا وَقَدْ عُلِمَ مِنْهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ » قالوا يا رسول الله فليعمل ؟ أفلا نتكفل ؟ قال : « لا . اعملوا ، فكلٌ ميسرٌ لما خُلِقَ له » . ثم قرأ : « فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى » الى آخرها<sup>(٢)</sup> فكذلك العباديات لأنها عبادات . فهي عنده جارية على الأحكام الموضوعة . ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات ؛ يعتبر فيها بمجرد الأسباب ويدع المسببات لمسببها

(١) رواه الطبراني من حديث أبي هريرة - ورواه البيهقي بلفظ قيد وتوكل

(٢) هذه الرواية إحدى روايات مسلم - جزء ٨ ص ٤٧ - بلفظ (ما منكم من نفس الا وعلم منزلها النخ) بغير لفظ منفوسة . وقد وردت هذه اللفظة في رواية أخرى طويلة للبخاري ومسلم تختلف في الفاظها كثيراً عما هنا . وقد ذكر الحديث في التيسير عن خمسة الا النسائي مختلفاً في كثير من الفاظه عما هنا



وأما المرتبة الخامسة فالتسبب فيها صحيح أيضاً ، لأن صاحبها وإن لم يلتفت إلى السبب من حيث هو سبب ، ولا إلى المسبب من باب أخرى ، فلا بد منه من جهة ماهوراق به وملاحظ للمسبب من جهته ، بدليل الأسباب العبادية . ولأنها إنما صارت قرّة عينه لكونها سلماً إلى المتعبّد إليه بها ، فلا فارق بين العاديات والعباديات . إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الجملة . فربما رمى من الأسباب بما ليس بضروري ، واقتصر على ماهو ضروري ، وضيق على نفسه المجال فيها ، فراراً من تكاثرها على قلبه ، حتى يصح له اتحاد الوجهة . وإذا كانت الأسباب موصلة إلى المطلوب ، فلا شك في أخذها في هذه الرتبة ، إذ من جهتها يصح المطلوب

وأما السادسة فلما كانت جامعة لأشتات ماذكر قبلها ، كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها . غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر ، لا من جهة أمر آخر . فسواء عليه أكان التكليف ظاهر المصلحة أم غير ظاهرها ، كل ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله . فإن كان المكلف به مما يرتبط به بعض الوجود أو جميعه ، كان قصده في امتثال الأمر شاملاً له . والله أعلم

### المسألة الثامنة

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب ، قصد ذلك المسبب أولاً . لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات ، عدّ كأنه فاعل له مباشرة . ويشهد لهذا قاعدة مجارى العادات ، إذ أجرى فيها نسبة المسببات إلى أسبابها ، كنسبة الشبع إلى الطعام ، والإرواء إلى الماء ، والإحراق إلى النار ، والإسهال إلى السقمونيا ، وسائر المسببات إلى أسبابها . فكذلك الأفعال التي تتسبب عن كسبنا ، منسوبة

الينا وإن لم تكن من كسينا . وإذ كان هذا معهودا معلوما ، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزن

وأدلته في الشرع كثيرة ، بالنسبة الى الأسباب المشرعة أو الممنوعة ؛ كقول الله تعالى : ( من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس - الى قوله - ومن أحيأها فكأنا أحيأ الناس جميعاً <sup>(١)</sup> ) وفي الحديث : « ما من نفس تُقتل ظلماً إلا كان علي ابن آدم الأول كفلٌ منها لأنه أول من سن القتل <sup>(٢)</sup> . » وفيه : « من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها <sup>(٣)</sup> » . وكذلك : « من سن سنة سيئة » . وفيه : <sup>(٤)</sup> « ان الولد لو اديه سترٌ من النار . وان من غرس غرساً كان ما أكل منه له صدقة ، وما سُرق منه له صدقة ، وما أكل السبع فهو له صدقة ، وما أكلت الطير فهو له صدقة . ولا يرزؤه أحدٌ إلا كان له صدقة <sup>(٥)</sup> » . وكذلك الزرع ؛ والعالم يبت العلم فيكون له أجر كل من انتفع به . ومن ذلك ما لا يحصى ، مع أن المسببات التي حصل بها النفع أو الضرر ليست من فعل المتسبب

فإذا كان كذلك ، فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضيا لمسببه ؛ لكن تارة يكون مقتضيا له على الجملة والتفصيل ، وإن كان غير محيط بجميع

(١) هذا مبني على ان المراد بالقتل والاحياء المسبب . وهو في الآيتين زهوق الروح والحياة . فيكون فيه نسبة المسبب وهو الحياة والموت الى المتسبب . وقد سبق له في المسألة الثانية جعل القتل سبباً لا مسبباً . ويمكن ارادته هنا فلا يكون فيه دليل

(٢) تقدم في ص ١٤٠

(٣) بعض حديث ذكره في الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائي والترمذي وابن ماجه يلفظ ( من سن في الاسلام ) في الموضعين

(٤) من هنا الى آخر المسألة واضح فيه نسبة المسبب الى المتسبب . وهو يدل على مداه

(٥) في مسلم بتمامه الا صدره ( ان الولد لو اديه ستر من النار ) فلم يذكر فيه

التفاصيل ؛ وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل . وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله ؛ وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله . فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفسد . ولا يخرج عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرهما ؛ فإن الأمر قد تضمن أن في إيقاع المأمور به مصلحة علمها الله ، ولاجلها أمر به . والنهي قد تضمن أن في إيقاع المنهى عنه مفسدة علمها الله ، ولاجلها نهى عنه . فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتج ذلك السبب من المصالح أو المفسد ، وإن جهل تفاصيل ذلك

فإن قيل : أيثاب أو يعاقب على ما لم يفعل ؟

فالجواب أن الثواب والعقاب إنما ترتب على ما فعله وتعاطاه ، لا على ما لم يفعل ؛ لكن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفسد . وقد بين الشرع ذلك ، وميِّز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً ، أو مفسدته فجعله كبيرة ، وبين ما ليس كذلك فسماه في المصالح إحساناً ، وفي المفسد صغيرة . وبهذه الطريقة يتميز ما هو من أركان الدين وأصوله ، وما هو من فروع وفصوله ؛ ويعرف ما هو من الذنوب كبائر ، وما هو منها صفائر . فما عظمه الشرع في المأمورات فهو من أصول الدين ؛ وما جعله دون ذلك فمن فروع وتكميلاته . وما عظم أمره في المنهيات فهو من الكبائر ؛ وما كان دون ذلك فهو من الصفائر . وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة





## المسألة التاسعة

ما ذكر في هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة للمكلف ، وأن السبب هو المكلف به ، إذا اعتبر يثبني عليه أمور :

﴿أحدها﴾ أن متعاطى السبب إذا أتى به بكمال شروطه <sup>(١)</sup> وانتفاء موانعه ،

ثم قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالاً ، وتكلف رفع ما ليس له رفعه ، ومنع ما لم يجعل له منعه . فمن عقد نكاحاً على ما وضع له في الشرع ، أو بيعاً أو شيئاً من العقود ، ثم قصد أن لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه ، فقد وقع قصده عبثاً ، ووقع المسبب الذي أوقع سببه . وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به مقتضاه في الشرع ، ثم قصد أن لا يكون مقتضى ذلك ، فهو قصد باطل . ومثله في العبادات إذا صلى ، أو صام ، أو حج كما أمر ، ثم قصد في نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له أو لا ينعقد قرينة وما أشبه ذلك ، فهو لغو . وهكذا الأمر في الأسباب الممنوعة . وفيه جاء : (يأيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا) الآية <sup>(٢)</sup> . ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثاً ، من المأكول ، والمشروب ، والملبوس ، والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قصد

(١) وضع الاصل من أول الامر على انه تعاطى السبب بكمال شروطه ثم قصد ألا يقع الخ . وفي تمثيلاته أيضاً في العادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له الاصل من الاشكالات الآتية . فأنت تراه جعل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لتمام العمل لا مقارناً . الا انه يبقى الكلام في قوله في الطلاق والعتق (قاصداً به مقتضاه في الشرع) ان كان مراده انه لم يفلط ولم يسبق لسانه فواضح ، وان كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعنى فالفقه عند المالكية غير ذلك ، بل لو كان ما زلا لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه

(٢) فقوله وكلوا مما رزقكم الله الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهى عنه لغو كأنه قال وكلوا من هذا الطيب الذي حرّمتموه

منها أن قصد المكلف رفع المسبب يعد استكمال لسبب العفولفو ٢١٥٠

للتعليق في خاص<sup>(١)</sup> - بخلاف العام - ، وما أشبه ذلك ، فجميع ذلك لغو ؛ لأن ما تولى الله حلّيته بغير سبب من المكلف ظاهر مثل ما تعاطى المكلف السبب فيه . ومثله قوله عليه الصلاة والسلام : « إِنَّمَا الْوَلَاءُ <sup>(٢)</sup> لِمَنْ أَعْتَقَ <sup>(٣)</sup> » وقوله : « مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ <sup>(٤)</sup> » الحديث . وأيضاً فإن الشارع قاصدٌ لوقوع المسببات عن أسبابها كما تقدم ، فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع . وكل قصد ناقض قصد الشارع فباطل . فهذا القصد باطل . والمسألة واضحة

فان قيل : هذا مشكل من وجهين : ( أحدهما ) أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب<sup>(٥)</sup> ، فإذا كان اختياره منافياً لاقتضاء الأسباب لمسيباتها ، كان معنى ذلك أن الأسباب لم يتعاطها المكلف على كمالها ؛ بل مفقودة الشرط وهو الاختيار . فلم تصح من جهة فقد الشرط . فيلزم أن تكون المسببات الناشئة عن الأسباب غير واقعة ، لفقده الاختيار

(والثاني) أن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل ، حسبما هو مذکور في موضعه من هذا الكتاب ؛ وتعاطى الأسباب المبيحة مثلاً بقصد أن لا تكون مبيحة ، مُناقضةٌ لقصد الشارع ظاهرة ؛ من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هذه الأسباب . فيكون إذاً تعاطى هذه الأسباب باطلاً

(١) احتاج إليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعي فالتعليق عنده كله لغو  
(٢) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسيئاً عن عتقه . فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء . فمن أراد رفعه قصد محالاً وتكلف رفع ما ليس له رفعه . وهو دليل على أصل المسألة وإن كان في موضوع خاص بالولاء

(٣) جزء من حديث بريدة رواه في التيسير عن الستة بلفظ (فإنما الولاء لمن أعتق) وفي رواية : (الولاء) بغير إنما

(٤) هو أيضاً جزء من حديث بريدة السابق ولغظه - كما في التيسير - (من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له ، وإن اشترط مائة شرط . شرط الله أحق وأوثق) - وهو وما قبله دليل على أن ما جعله الله مسيئاً عن شيء فقصد العبد رفع هذا المسبب لغو . إلا أن الأول خاص وهذا عام في الولاء وغيره

(٥) فإن الأفعال والتروك إذا عريت عن القصد كانت لغواً كما تقرر في المسألة السادسة من كتاب الأحكام

و منوعاً ، كالمصلي قاصداً بصلاته مالا تجزئه لاجله ، والمتطهر يقصد أن لا يكون مستباحاً للصلاة ، وما أشبه ذلك . فالجمع بين هذا الأصل والأصل المذكور جمع بين متناقضين . وهو باطل

فالجواب عن الأول أن الفرض إنما هو في موقع الأسباب بالاختيار لأن تكون أسباباً ، لكن مع عدم اختياره المسبب . وليس الكلام في موقعها بغير اختيار . والجمع بينهما ممكن عقلاً ، لأن أحدهما سابق على الآخر فلا يتنافيان ، كما إذا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد ، أو اختار وضع البذر في الأرض وكره نباته ، أو رمى بسهم صوبه على رجل ثم كره أن يصيبه ، وما أشبه ذلك . فكما يمكن اجتماعهما<sup>(١)</sup> في العاديات فكذلك في الشرعيات

والجواب عن الثاني أن فاعل السبب في مسألتنا قاصد أن يكون ما وضعه الشارع منتجاً غير منتج . وما وضعه سبباً فعله هنا على أن يكون سبباً لا يكون له سبب . وهذا ليس له . فقصده فيه عبث ، بخلاف ما هو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع ، فإن فاعل السبب فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم يجعله الشارع سبباً له . كنكاح المحلل عند القائل بمنعه ، فإنه قاصد بنكاحه التحليل لغيره ، ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب . فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً ، فلم يكن محللاً لا للنكاح ولا للمحلل له لأنه باطل

وحاصل الأمر أن أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب<sup>(٢)</sup> ، والآخر أخذه على أنه سبب لا ينتج . فالأول لا ينتج له شيئاً ، والآخر ينتج له ، لأنه ليس بالإنتاج باختياره ولا عدمه . فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب ، ولكن زعم أنه لا يقع مسببه . وهذا كذب أو طمع في غير مطمع .

(١) أي اختيار السبب وقصده ليكون سبباً ، وقصده عدم المسبب . وقوله : (العاديات) أي كالأشياء الثلاثة

(٢) أي مع أنه ليس بسبب ، أي قصد به ما لم يجعل سبباً له . والثاني بعد ما تعاطى السبب كاملاً قصد ألا يقع مسببه وطلب رفع الواقع كما يقولون



والأول تعاطاء على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع فأعرف الفرق بينهما فهو دقيق ويوضحه (١) أن القصد في أحدهما مقارن للعمل فيؤثر فيه ؛ والآخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثر فيه

فان قيل : لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات ؟ فإنه في الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً . فالطهارة مثلاً سبب في رفع الحدث ، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيه . وقد قالوا إن رفض النية ينهض سبباً في إبطال العبادة . فرجع البحث الى أن ذلك كله إبطال لأنفس الأسباب (٢) لا إبطال المسببات

فالجواب أن الأمر ليس كذلك ؛ وإنما يصح الرفض في أثناء العبادة إذا كان قصداً بها امتثال الأمر . ثم أتمها على غير ذلك ، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها ؛ كالتطهر ينوي رفع الحدث ثم يفسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية . وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها ، فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من أجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها ؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد . فالفرق بينهما ظاهر

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض ، وقال انه يؤثر ولم يفصل (٣) القول في ذلك . فإن كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل ؛ من جهة أن الطهارة هنا لها وجهان في النظر : فمن نظر (٤) الى فعلها على ما ينبغي ، قال ان استباحة الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل ، فلا يصح

(١) أي يوضح المقام في ذاته لا الحاصل المتقدم

(٢) أي فيعود الاشكال الاول

(٣) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلا له

(٤) مآل الفرق بين النظريين أن من اعتبر الوضوء عبادة تامة مستقلة بنفسها بقطعه النظر عن الصلاة وان كانت شرطاً فيها ، قال لا يؤثر الرفض بعد ما تمت . ومن نظر الى أن الوضوء شرط في صحة الصلاة وكانته جزء منها ، لم يجعل تمامه الابداء الصلاة . فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه ، فيؤثر فيه

رفعه الا بناقض طارئ • ومن نظر الى حكمها أعنى حكم استباحة الصلاة مستصحباً الى أن يصلى وذلك أمر مستقبل ، فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة ، وهى بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها ، لأن ذلك كالرفض المقارن للفعل • ولو قارن الفعل لا أثر ، فكذلك هنا • فلو رفض نية الطهارة بعدما أدى بها الصلاة وتم حكمها لم يصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة • فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها ، وقد كان أتى بها على ما أمر به • فإن قال به فى مثل هذا <sup>(١)</sup> ، لقاعدة ظاهرة فى خلاف ما قال • والله أعلم وبه التوفيق

هذا حكم الأسباب اذا فعلت باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها وأما اذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغى ، ولا استكملت شرائطها ولم تنتف موانعها ، فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبى ، لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره . وأيضاً فان الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها • فاذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعياً ، سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أم لا ، فالثمرة واحدة . وأيضاً لو اقتضت الأسباب مسبباتها وهى غير كاملة بمشيئة المكلف ، أو ارتفعت اقتضاؤها وهى تامة ، لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة ، ولما كان وضعها عبثاً ، لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسبباتها شرعاً • ومعنى كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسبباتها شرعاً . فاذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً ، لم يكن لها وضع معلوم فى الشرع • وقد فرضناها موضوعة فى الشرع على

(١) أى فان قال ان الوضوء يبطل حتى اذا كان رفضه بعد تمام الصلاة به ، فيكون مخالفاً

وضع معلوم . هذا خلف محال ، فما يؤدي اليه مثله . وبه يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية

فان قيل : كيف هذا مع القول بأن النهي لا يدل على الفساد ، أو بأنه يدل على الصحة ، أو بأنه يفرق بين ما يدل على النهي لذاته أو لوصفه ؟ فإن هذه المذاهب تدل على أن التسبب المنهى عنه وهو الذي لم يستكمل الشروط ولا انتفت موانعه يفيد حصول المسبب . وفي منذهب مالك <sup>(١)</sup> ما يدل على ذلك : فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أولها شبهة ملك عند قبض المبيع . وأيضاً فتفيد الملك بحوالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التي لا تنفيت العين . وكذلك الغصب ونحوه يفيد عنده الملك وان لم تفت عين المصوب في مسائل . والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله ، فيظهر أن السبب المنهى عنه يحصل به المسبب ، الا على القول بأن النهي يدل على الفساد مطلقاً

فالجواب أن القاعدة، عامة وإفادة الملك في هذه الأشياء إنما هو لأمر آخر خارجة عن نفس العقد الأول . وبيان ذلك لا يسع ههنا ، وإنما يذكر فيما بعد هذا ان شاء الله

### فصل

ومن الأمور التي تنبئ على ما تقدم أن الفاعل للسبب علماً بأن المسبب ليس اليه اذا ، وكله الى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب الى الإخلاص ، والتفويض والتوكل على الله تعالى ، والصبر على الدخول في الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة ، والشكر ، وغير ذلك من المقامات السنية ، والأحوال المرضية . ويتبين ذلك بذكر البعض ، على أنه ظاهر

(١) أي وكما قاله أبو حنيفة وغيره في عدم الحد ، وفي ثبوت النسب ، في نكاح المحارم . فقالوا ان هذا ليس حكم العقد وإنما هو شيء آخر ، وهو حكم الشبهة بصورة العقد ولم يقل به الائمة الثلاثة بل أوجبوا الحد وعدم ثبوت النسب



## ٢٢٠ (فصل) ومنها أن صرف النظر عن المسببات أقرب إلى خلاص الخ

أما الإخلاص فلأن المكلف إذا لبى الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي - خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقف موقف العبودية، بخلاف ما إذا التفت إلى المسبب وراعه، فانه عند الالتفات إليه معوجه شطره، فصار توجهه إلى ربه بالسبب، بواسطة التوجه إلى المسبب. ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص

وأما التفويض فلأنه إذا علم أن المسبب ليس بداخل تحت ما كلف به، ولا هو من نمط مقدوراته، كان راجعاً بقلبه إلى من إليه ذلك، وهو الله سبحانه، نصار متوكلاً ومفوضاً. هذا في عموم التكاليف العادية والعبادية. ويزيد بالنسبة إلى العبادية أنه لا يزال بعد التسبب خائفاً وراجياً<sup>(١)</sup>. فإن كان ممن<sup>(٢)</sup> يلتفت إلى المسبب بالدخول في السبب، صار مترقباً له ناظراً إلى ما يؤول إليه تسببه. وربما كان ذلك سبباً إلى إعراضه عن تكميل السبب، استعجالاً لما ينتجه. فيصير توجهه إلى ما ليس له وقد ترك التوجه إلى ما طلب بالتوجه إليه. وهنا تقع حكاية من سمع (أن من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) فأخذ - بزعمه - في الإخلاص لينال الحكمة، فتم الأمد ولم تأت الحكمة. فسأل عن ذلك. ف قيل له: إنما أخلصت للحكمة ولم تخلص لله. وهذا واقع كثيراً في ملاحظات المسببات في الأسباب، ربما غطت ملاحظاتها فحالت بين المتسبب وبين مراعاة الأسباب. وبذلك يصير العابد مستكثراً لعبادته، والعالم مغترا بعلمه. إلى غير ذلك

(١) أي بما بين الأمرين، بخلافه إذا نظر إلى المسبب دائماً فانه يغلب عليه جانب الرجاء. ولا يخفى ما يترتب على ذلك من تضعيف همه وقتور نفسه عن الأعمال التكليفية  
(٢) هل هذا غير ما شرحه في الفصل التالي؟ ولا يخفى أن قوله (فإن كان) مقابل لقوله (إذا علم أن المسبب الخ) فالكلام هنا شامل للعادي والعبادي كما هو شامل لهما في الفصل التالي. فكان يمكن الاستغناء بما يأتي عن هذا. على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ما سبق في ذكر الاعراض عن تكميل السبب. بل هذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبب. ونسبته لموضوع التفويض كنسبته لمقام الصبر والشكر والإخلاص، وهي الأمور التي بناها على قطع النظر عن المسبب

وأما الصبر والشكر فلا أنه اذا كان ملتفتا الى أمر الأمر وحده ، متيقنا أن بيده ملاك المسببات وأسبابها ، وأنه عبد مأمور ، وقف مع أمر الأمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال ، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة ؛ ومن عبد الله كأنه يراه . فاذا وقع المسبب كان من أشكر الشاكرين ؛ اذ لم يرتسببه في ذلك المسبب وردا ولا صدرا ، ولا اقتضى منه في نفسه نفعا ولا ضرا ؛ وان كان علامة وسببا عاديا ، فهو سبب بالتسبب ومعتبر في عادي الترتيب . ولو كان ملتفتا الى المسبب ، فالسبب قد ينتج وقد يعقم . فاذا أنتج فرح ، واذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه ؛ وعد السبب كلا شيء ؛ وربما مآله فتركه ، وربما سم منه فثقل عليه . وهذا يشبه من يعبد الله على ، حرف وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية . ومن تأمل سائر المقامات السنية وجدها في ترك الالتفات الى المسببات . وربما كان هذا أعظم نفعا في أصحاب الكرامات والخوارق

### فصل

ومنها أن تارك النظر في المسبب بناء على أن أمره الله ، انما هم السبب الذي دخل فيه . فهو على بال منه في الحفظ له والمحافظة عليه ، والنصيحة فيه ؛ لان غيره ليس اليه ، ولو كان قصده المسبب من السبب ، لكان مظنة لأخذ السبب على غير اصابته ، وعلى غير قصد التعبد فيه ؛ فربما أدى الى الاخلال به وهو لا يشعر . وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه . ومن هنا تنجر مفسد كثيرة . وهو أصل الغش في الأعمال العادية ، نعم والعبادية ؛ بل هو أصل في الخصال المهلكة . أما في العاديات فظاهر ؛ فانه لا يغش الا استعجالا للربح الذي يأمله في تجارته ، أو للتفاق الذي ينتظره في صناعته ، أو ما أشبه ذلك . وأما في العبادات فان من شأن من أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول في الأرض ، بعد ما يحبه أهل السماء . فالتقرب بالنوافل سبب للمحبة من الله تعالى ،

ثم من الملائكة، ثم يوضع القبول في الأرض . فربما التفت العابد لهذا المسبب بالسبب الذي هو النوافل، ثم يستعجل ويدخله طلب ما ليس له . فيظهر ذلك السبب . وهو الرياء . وهكذا في سائر الهلكات . وكفى بذلك فساداً

### فصل

﴿ ومنها ﴾ أن صاحب هذه الحالة مستريح النفس ، ساكن البال ، مجتمع الشمل ، فارغ القلب من تعب الدنيا ، متوحد الوجهة . فهو بذلك طيب المحيا ، مجازي في الآخرة . قال تعالى : ( مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ) الآية (١) . وروى عن جعفر الصادق أنه قال في الحياة الطيبة : هي للمعرفة بالله ، وصدق المقام مع الله ، وصدق الوقوف على أمر الله . وقال ابن عطاء : العيش مع الله ، والإعراض عما سوى الله وأيضاً ففيه كفاية جميع الهموم بجعل همهما واحداً ، بخلاف من كان ناظراً الى المسبب بالسبب ، فانه ناظر الى كل مسبب في كل سبب يتناوله . وذلك مكثر ومشتت . وأيضاً ففي النظر الى كون السبب منتجا أو غير منتج تفرق بال . وإذا أنتج فليس على وجه واحد ، فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبب أصلياً مما كان . فترا ، يعود تارة باللوم على السبب ، وتارة بعدم الرضى بالسبب ، وتارة على غير هذه الوجوه . والى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام (٢) : « لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ » (٣) وأمثاله . وأما المشتغل بالسبب معرضاً عن النظر في غيره ، فمشتغل بأمر واحد ، وهو التعبد بالسبب أي سبب كان . ولا

(١) محل شاهده فيما ذكره منها كما سيأتي في بيان معنى الحياة الطيبة . أما بقية الآية فراجع الى قوله (مجازي في الآخرة) ولا يتعلق به غرضه هنا

(٢) في مسلم عن أبي هريرة

(٣) أي لا تسبوا الدهر لعدم مؤاتاتكم بمطالبكم ومسببات أعمالكم على ما تشتهونه ، فإن الله هو الفاعل للمسببات الواقعة من الدهر



شك أن هماً واحداً خفيف على النفس جداً بالنسبة إلى هموم متعددة ، بل هم واحد ثابت ، خفيف بالنسبة إلى هم واحد متغير متشتت في نفسه . وقد جاء : « أن من جعل همّه هماً واحداً كفاه الله سائر الهموم . ومن جعل همّه أخراه كفاه الله أُرّ دنياه <sup>(١)</sup> » . ويقرب من هذا المعنى قول من قال : من طلب العلم لله فالقليل من العلم يكفيه <sup>(٢)</sup> . ومن طلبه للناس فخواج الناس كثيرة . وقد لهج الزهاد في هذا الميدان ، وفرحوا بالاستباق فيه ، حتى قال بعضهم : لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف . وروى في الحديث : « الزهد في الدنيا يُريح القلب والبدن <sup>(٣)</sup> » . والزهد ليس عدم ذات اليد ، بل هو حال للقلب يعبر عنها أن شئت . بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأَسباب ، من غير مراعاة للمسببات التفاتاً إليها في الأسباب ، فهذا أتمودج ينبهك على جملة هذه القاعدة

### ❖ فصل ❖

ومنها أن النظر <sup>(٤)</sup> في المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتى ذكره أن شاء الله تعالى . وذلك إذا أخذه من حيث مجارى العادات . وهو أسلم لمن التفت .

(١) روى ابن ماجه والحكيم والشاشي والبيهقي عن ابن مسعود (من جعل الهموم هماً واحداً هم ، هم المعاد ، كفاه الله سائر همومه . ومن تشعبت به الهموم من أحوال الدنيا لم يبال الله في أيّ أوديتها هلك) وروى الحاكم عن ابن عمر (من جعل الهموم هماً واحداً كفاه الله ما أهمه من أمر الدنيا والآخرة . ومن تشاغت به الهموم لم يبال الله في أيّ أودية الدنيا هلك)

(٢) أي من طلبه ليعمل هو به فما يتعلق به منه قليل لا يشتت عليه باله

(٣) روى من طرق ثلاثة . وتماه في الرواية الأولى : (والرغبة فيها تطيل الهم والحزن) عن أحمد في الزهد ، والبيهقي في الشعب مرسل . وأسند الطبراني لأبي هريرة

وتماه في الرواية الثانية : (والرغبة فيها تتعب القلب والبدن) عن الطبراني في الاوسط ، وابن عدى والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة مرفوعاً ، والبيهقي عن عمر موقوفاً . قال المناوي أسنده مقارب وتماه في الرواية الثالثة : (والرغبة فيها تكسر الهم والحزن . والبطالة تقسى القلب) عن القضاعي عن عمر . قال المناوي : ورواه أيضاً ابن لآل والحاكم والطبراني والديلمي وغيرهم

(٤) أي ومما ينبغي على أن المسبب ليس من مقدور المكلف ولا هو مكلف به أنه إذا اتفق للمكلف نظره للمسبب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال ، ولا يجهد نفسه في العناية به ، حتى إذا زاد عن ذلك نبه على القصد والاعتدال ، وإن كان ذلك ناشئاً من مقام اللبّد من لمقامات السنية . كالشفقة على عباد الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه

إلى المسبب . وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر ، فيحصل بذلك له تسبب إما شدة التعب ، وإما الخروج عما هو له إلى ما ليس له .

أما شدة التعب فكثيرا ما يتفق لأرباب الأحوال في السلوك . وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشفاق أو كثير الخوف . وأصل هذا تنبيه الله نبيه ﷺ في الكتاب العزيز - حالة دعائه الخلق بشدة الحرص - على أن الأولى به الرجوع إلى التوسط بقوله تعالى : ( قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون - إلى قوله : - وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبغني نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية . ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ) الآية . وقوله : ( لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين ) وقوله : ( يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر ) الآية . وقوله : ( فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك - الآية . إلى قوله - إنما أنت نذير ، والله على كل شيء وكيل ) . وقوله : ( ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون ) إلى غير ذلك مما هو في هذا المعنى مما يشير إلى الحظ على الإقصار مما كان يكابد ، والرجوع إلى الوقوف مع ما أمر به مما هو تسبب . والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم بقوله <sup>(١)</sup> : ( إنما أنت مُنذِرٌ ) ( إنما أنت نذيرٌ والله على كل شيء وكيلٌ ) وأشبه ذلك .

(١) أفرد هذه الآيات عما قبلها وعلق عليها بأن المطلوب منك التسبب . وليس في هذه الآيات الحظ على الإقصار مما يكابد كما كان ذلك في الآيات السابقة . وهو وحيه . إلا أنه يبقى الكلام في الآيتين الأخيرتين : فإن آية ليس لك الخ ترجم في المعنى إلى مثل آية إنما أنت نذير ، ولكن هذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حدودظيفته بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فيها ما كلف به من ربه . والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عما يردها منها إذ أنها ليس فيها ما يفهم منه طلب إقصاره مما يكابد ولا طلب رجوعه إلى التسبب

وجميعه يشير الى أن المطلوب منك التسبب ، والله هو المسبب <sup>(١)</sup> وخالق المسبب (ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم) الآية . وهو يذهبك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم ، ومبالغته في التبليغ ، طمعاً في أن تقع نتيجة الدعوة ، وهي إيمانهم الذي به نجاتهم من الغناب . حتى نجاء . في القرآن : (عزيزٌ عليه ما عُنِيتُمْ ، خريصٌ عليكم ، بالمؤمنين رؤوفٌ رحيمٌ) . ومع هذا فقد نُدب عليه الصلاة والسلام الى أمر هو أوفق ، وأحرى بالتوسط . في مقام النبوة ، وأدنى من خفة ما يلقاه في ذلك من التعب والمشقة ، وأجرى في سائر الرتب التي دون النبوة . هذا وإن كان مقام النبوة على ما يليق به من شرف المنزلة التي لا يدانيه فيها أحد ، فلا يقدح ذلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللاتقة بالآمة . كما تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته ، ما لم يدل دليل على اختصاصه دون أمته

وأما الخروج عما هو له الى ما ليس له ، فلا أنه إذا قصد عين المسبب أن يكون أولاً يكون ، كان مخالفاً لمقصود الشارع . إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكاف ، ولم يكاف به ، بل هو لله وحده . فمن قصده فالغالب عليه بحسب افراطه أن يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين . وهو انما يجري على مقتضى ارادة الله تعالى ، لا على وفق غرض العبد المعين من كل وجه . فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أريد به . وذلك خارج عن مقتضى الأدب ، ومعارضة للقدر ، أو ما هو ينحو ذلك النحو . وقد جاء في الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام : «المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأحبُّ الى الله من المؤمنِ الضعيفِ» .

(٦) وليس هذا مما فيه أن الالتفات الى المسبب التفات الى حظوظه وهو عليه السلام يرى من مثله - لأن ذلك منه غاية الرحمة لعباد الله ، لا نظر الى حظه في ذلك



وفي كل خير . إحرص على ما ينفعك ، واستعن بالله . ولا تعجز . وان أصابك شيء فلا تقل : لو أني فعلت كان كذا ، ولكن قل : قدر الله ، وما شاء الله فعل ، فإن ( لو ) تفتح عمل الشيطان <sup>(١)</sup> ، فقد نبهك على أن ( لو ) تفتح عمل الشيطان ، لأنه التفتت الى المسبب في السبب ، كأنه متولد عنه أو لازم عقلا . بل ذلك قدر الله وما شاء فعل . اذ لا يُعِينُهُ وجود السبب ، ولا يعجزه فقدانه .

فالخلاص أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر . ويبقى السبب . إن كان مكلفاً به عمل فيه بمقتضى التكليف ، وإن كان غير مكلف به لكونه غير داخل في مقدوره ، استسلم استسلام من يعلم أن الأمر كله بيد الله . فلا يفتح عليه باب الشيطان . وكثيراً ما يبالغ الانسان في هذا المعنى حتى يصير منه الى ما هو مكروه شرعاً ، من تشويش الشيطان ، ومعارضة القدر ، وغير ذلك

### ﴿ فصل ﴾

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملاً ، اذا كان عاملاً في العبادات ، وأوفر أجراً في العادات ، لأنه عامل على اسقاط حظه بخلاف من كان ملتفتاً الى المسببات ، فانه عامل على الالتفات الى الحظوظ ، لأن نتائج الأعمال راجعة الى العباد مع أنها خلق الله ، فانها مصالح أو مفسد تعود عليهم ، كما في حديث أبي ذر : « إنما هي أعمالكم أحصيتها لكم ، ثم أوفيتكم إياها <sup>(٢)</sup> » . وأصله في القرآن : ( من عمل صالحاً فلنفيهِه ) فالملتفت اليها

(١) أخرجه مسلم واحد والنسائي

(٢) بعض حديث طويل رواه مسلم والترمذي

عامل بحظه ؛ ومن رجع الى مجرد الأمر وانتهى عامل على إسقاط المخطوط ، وهو مذهب أرباب الأحوال . ولهذا بسط في موضع آخر  
فان قيل على أى معنى يفهم اسقاط النظر فى المسببات ؟ وكيف ينضبط  
ما يعد كذلك مما لا يعد كذلك ؟

فالجواب أن ترك المخطوط قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب اليها جملة . وهذا قليل . وأكثر ما يختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية . فهو يقوم بالسبب مطلقاً ، من غير أن يتظر هل له مسبب أم لا . وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب ؛ إلا أنه التفات اليه من وراء الأمر أو النهى . ويكون هذا مع الجريان على مجارى العادات ، مع علمه بأن الله مجريها كيف شاء . ويكون أيضاً مع طلب المسبب بالسبب ، أى يطلب من المسبب مقتضى السبب . فكأنه يسأل المسبب باسقاط يد السبب ، كما يسأله الشيء باسقاط يد الضراعة . أو يكون مفوضاً فى المسبب إلى من هو إليه . فهو لاء قد أسقطوا النظر فى المسبب بالسبب . وإنما الالتفات للمسبب بمعنى الجريان مع السبب ، كالطالب للمسبب من نفس السبب ، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب ، فهذا هو الخوف الذى هو حرّ بتلك المفاصد المذكورة . وبين هذين الطرفين وسائط هى مجال نظر المجتهدين . فإلى أيهما كان أقرب كان الحكم له . ومثل هذا مقرر أيضاً فى مسألة المخطوط

### المسألة العاشرة

ما ذكر من أن المسببات مرتبة <sup>(١)</sup> على فعل الاسباب شرعاً ، وأن الشارع

(١) كما تقدم فى المسألة الرابعة

يعتبر المسببات في الخطاب بالأسباب ، يترتب عليه بالنسبة الى المكاتب اذا اعتبره أمور :

﴿ منها ﴾ أن المسبب اذا كان منسوباً الى المسبب شرعاً ، اقتضى أن يكون المكلف في تعاطي السبب ملتفتاً الى جهة المسبب أن يقع منه ما ليس في حسابه . فانه كما يكون التسبب مأموراً به كذلك يكون متهماً عنه . وكما يكون التسبب في الطاعة منتجاً ما ليس في ظنه من الخير ، لقوله تعالى : ( وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً ) وقوله عليه السلام : « مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا <sup>(١)</sup> » وقوله : « إِنْ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ لَا يَظُنُّ أَنَّهَا تَبْلُغُ مَا بَلَغَتْ <sup>(٢)</sup> » الحديث <sup>(٣)</sup> . كذلك يكون التسبب في المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى : ( فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً ) . وقوله عليه الصلاة والسلام : « مَا مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظُلْماً إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا <sup>(٤)</sup> » وقوله : « وَمَنْ سَنَّ سَنَةً سيئةً كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا <sup>(٥)</sup> » وقوله « إِنْ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ <sup>(٦)</sup> » الحديث <sup>(٧)</sup> . الى أشباه ذلك

وقد قرر الغزالي من هذا المعنى في كتاب الاحياء وفي غيره ما فيه كفاية .

(١) تقدم ن ١٤٩

(٢) جزء من حديث رواه مالك ، والترمذي وقال حسن صحيح ، والنسائي ، وابن ماجه ، وابن حبان في صحيحه ، والحاكم وقال صحيح الاسناد

(٣) الدليل في بقيقته وهو : ( يرفع الله بها في الجنة ) . ولفظ الحديث في التيسير - بدل لا يظن الخ - ( لا يلقي لها بالا )

(٤) تقدم ن ١٤٩

(٥) الدليل في بقيقته الحديث .

(٦) هو بقية حديث ( ان الرجل ليتكلم بالكلام من رضوان الله الخ ) الا ان في الذكر

(٧) بقيقته كما في التيسير ( لا يلقي لها بالا يهوى بها في النار سبعين خريفاً )



وقد قال في كتاب الكسب : ترويج الدرهم الزائف من الدراهم في أثناء النقد ظلم ، اذ به يستضر المعامل إن لم يعرف . وان عرف فيروجه على غيره ، وكذلك الثاني ، والثالث ، ولا يزال يتردد في الأيدي ، ويم الضرر ، ويتسع الفساد ، ويكون وزر الكل ووباله راجعا اليه . فانه الذي يفتح ذلك الباب . ثم استدل بحديث : « من سن سنة حسنة <sup>(١)</sup> » الخ .

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشد من سرقة مائة درهم . قل : لأن السرقة معصية واحدة ، وقد تمت وانقطعت . وإظهار الزائف بدعة أظهرها في الدين ، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده ، فيكون عليه وزرها بعد موته ، الى مائة سنة ، ومائتي سنة ، الى أن يفنى ذلك الدرهم ، ويكون عليه مافسد ونقص من أموال الناس بسببه . وطوبى لمن مات ومات معه ذنوبه . والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتي سنة ، يعذب بها في قبره ويسأل عنها الى انقراضها . وقال تعالى : ( وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ ) أى نكتب أيضاً ما أخروه من آثار أعمالهم كما نكتب ما قدموه . ومثله قوله تعالى : ( يُقْبَلُ ) الإنسان يومئذ بما قدم وأخر ) وإنما أخر أثر أعماله من سن سنة سيئة عمل بها غيره . هذا ما قاله هناك . وقاعدة ايقاع السبب ، أنه بمنزلة ايقاع المسبب قد بينت هذا

وله في كتاب الشكر ما هو أشد من هذا ، حيث قدر النعم أجناساً وأتواعاً ، وفصل فيها تفاضيل جمّة ثم قال : بل أقول من عصى الله ولو في نظرة واحدة ، بأن فتح بصره حيث يجب غض البصر ، فقد كفر نعمة الله في السموات والأرضين وما بينهما ، فان كل ما خلق الله حتى الملائكة ، والسموات ، والحيوانات ، والنبات ، بمجملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه . ثم قرّر شيئاً من النعم العائدة الى البصر من الأجفان . ثم قال قد كفر نعمة

الله في الأجفان ، ولا تقوم الأجفان الا بعين ، ولا العين الا بالرأس ، ولا الرأس الا بجميع البدن ، ولا البدن الا بالغذاء ، ولا الغذاء الا بالماء والأرض والهواء والمطر والغيث والشمس والقمر ، ولا يقوم شيء من ذلك الا بالسموات ، ولا السموات الا بالملائكة ، فان الكل كالشيء الواحد يرتبط البعض منه ببعض ، ارتباط أعضاء البدن بعضها ببعض ، قال : وكذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجتمع فيها الناس اما أن تلعنهم اذا تفرقوا ، أو تستغفر لهم . ولذلك ورد « أن العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر »<sup>(١)</sup> وذلك اشارة الى أن العاصي بتطريفة واحدة جنى على جميع مافي الملك والملكوت . وقد أهلك نفسه الى أن يتبع السيئة بحسنة تمحوها ، فيتبدل اللعن بالاستغفار ، فعسى الله أن يتوب عليه ويتجاوز عنه ، ثم حكى غير ذلك ومضى في كلامه . فاذا نظر المتسبب الى مآلات الأسباب ، فربما كان باعثا له على التحرز من أمثال هذه الأشياء ، إذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب والعياذ بالله

### فصل

(ومنها) أنه اذا التفت الى المسببات مع أسبابها ، ربما ارتفعت عنه إشكالات ترد في الشريعة ، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب<sup>(٢)</sup> أخر حاضرة . وذلك أن متعاطى السبب قد يبقى عليه حكمه ، وان رجع عن ذلك السبب أو تاب منه فيظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب ، ولا يكون كذلك

(١) جاء ضمن حديث رواه أبو داود والترمذي : (وان العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الارض والحيتان في جوف الماء الخ)

(٢) أي مع احكام أسباب

مثاله : من توسط أرضا مقصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها ، فالظاهر الآن أنه لما أمر بالخروج فأخذ في الامتثال ، غير عاص ولا مؤآخذ ، لأنه لم يمكنه أن يكون ممثلاً عاصياً في حالة واحدة ، ولا مأموراً منهياً من جهة واحدة ، لأن ذلك تكليف مالا يطاق . فلا بد أن يكون في توسطه مكافئاً بالخروج على وجه يمكنه . ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج ، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهي في الخروج

وقال أبو هاشم : <sup>(١)</sup> هو على حكم المعصية ، ولا يخرج عن ذلك الا بانفصاله عن الأرض المقصوبة . ورد الناس عليه قديماً وحديثاً . والامام أشار في البرهان الى تصور هذا وصحته ، باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان ، فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة <sup>(٢)</sup> . ونظر ذلك بمسائل . وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم . فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظره ، فلو نظر الجمهور اليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب <sup>(٣)</sup> حكم المعصية الى الانفصال عن الأرض المقصوبة . وهذا أيضاً ينبني على الالتفات الى أن السبب خارج عن نظره <sup>(٤)</sup> ، فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين : أحدهما وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعدى بالدخول في الأرض . وهو من كسبه . والثاني كونه نتيجة دخوله ابتداء . وليس من كسبه بهذا الاعتبار اذ ليس له قدرة عن الكف عنه

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس ، وقبل وصوله الى الرمية . ومن تاب من بدعة بعد ما بشها في الناس وقبل أخذهم بها ، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها . ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل

(١) يراجع المقام في كتب الاصول كالتحرير وابن الحاجب في مسألة : يستعيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة الخ

(٢) أي ولا تتم التوبة الا بعد الخروج فعلاً ، لأن من شرط قبولها رد التبعات والمظالم

(٣) لا ان النهي حاصل مع الامر حتى يرد ما تقدم

(٤) كما تقدم انه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته



الاستيفاء . — وبالمجمل — بعد إعطى السبب على كماله ، وقبل تأثيره ووجود مقسده ، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها . فقد اجتمع على المكلف بهذا الامتثال مع بقاء العصيان . فإن اجتماعاً في الفعل الواحد كما في المثال الأول ، كان عاصياً ممثلاً . إلا أن الأمر والنهي لا يتواردان عليه في هذا التصوير ؛ لأنه من جهة العصيان غير مكلف به ؛ <sup>(١)</sup> لأنه مسبب غير داخل تحت قدرته . فلا نهى اذ ذاك . ومن جهة الامتثال مكلف ؛ لأنه قادر عليه ، فهو مأمور بالخروج وممثلاً به . وهذا معنى ما أراده الامام . وما اعترض به عليه وعلى أبي هاشم لا يرد مع هذه الطريقة <sup>(٢)</sup> إذا تأملتها . والله أعلم

### فصل

(ومنها) أن الله عز وجل جعل المسببات في العادة تجري على وزان الاسباب في الاستقامة أو الاعوجاج : فإذا كان السبب تاماً والتسبب على ما ينبغي ، كان المسبب كذلك . وبالعكس .

ومن ههنا إذا وقع خلل في المسبب نظر الفقهاء الى التسبب : هل كان على تمامه أم لا ؟ فإن كان على تمامه لم يقع على التسبب لوم ؛ وإن لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤاخذة عليه . ألا ترى أنهم يضمّنون الطيب والحجام والطباخ وغيرهم من الصناع اذا ثبت التفريط من أحدهم ؛ إما بكونه غرضاً من نفسه وليس بصانع ، وإما بتفريطه بخلاف ما إذا لم يفرط فإنه لا ضمان عليه ؛ لأن الغلط في المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل ؛ فلا يؤاخذ . بخلاف ما إذا

(١) بل هو باق من أثر التكليف في السبب وهو الدخول في إيقاع السبب بمنزلة إيقاع السبب . فهو يؤاخذ بالمسبب وإن لم يكن مقدوراً له .  
(٢) أي بخلاف ما إذا قيل إن النهي يتوجه عليه حين الخروج ، كما يتوجه عليه الأمر به . لأنه يكون تكليفاً بما لا يطلق كما قال . والذي رفع الإشكال هو الاعتناء على القاعدة القائلة : أن المسببات معتبرة شرعاً بفعل الاسباب ، ومرتبة عليها . فينبغي عليه أن المسببات مبادات بوجوده تأخذ حكم الاسباب وإن عدت . وهو ما أشار إليه العبد شارح ابن الحاجب

لم يبدل الجهد، فان الغلط فيها كثير . فلا بد من لمؤاخذة  
فمن التفت الى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة  
أو الفساد، لا من جهة أخرى <sup>(١)</sup>، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان  
الأسباب على وزان مasherع أو على خلاف ذلك . ومن هنا جعلت الأعمال  
الظاهرة في الشرع دليلاً على مافي الباطن . فان كان الظاهر متخراً حكم على  
الباطن بذلك، أو مستقيماً حكم على الباطن بذلك أيضاً . وهو أصل عام في الفقه  
وسائر الأحكام العاديات والتجريبية . بل الالتفات اليها من هذا الوجه نافع في  
جملة الشريعة جداً . والأدلة على صحته كثيرة جداً . وكفى بذلك بعمدة أنه  
الحاكم بإيمان المؤمن، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالة  
العدل، وجرح المجرم . وبذلك تنعقد العقود وترتبط لمواثيق . الى غير ذلك  
من الأمور . بل هو كلية التشريع، وعمدة التكليف، بالنسبة الى إقامة حدود  
الشعائر الاسلامية الخاصة والعامة .

### فصل

﴿ ومنها ﴾ أن المسببات <sup>(١)</sup> قد تكون خاصة، وقد تكون عامة . ومعنى  
كونها خاصة أن تكون بحسب وقوع السبب، كالبيع المتسبب به الى إباحة

(٣) أي من الجهات السابق ابطال النظر اليها، ككونها من مقبور المكاف أو كسبه .  
وكذا الجهات التي أشار الى ان الافضل عدم النظر الى السبب باعتبارها . وهي كثيرة فيما تقدم .  
أي فالنظر في المسببات هنا ليس مقصوداً لذاته، بل لاكتشاف حال السبب: هل أخذ العبد  
على طريق البكال؟ لتبين عليه أحكام شرعية .  
(١) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدر المسألة الى دقة نظر، لأن  
الغرض من كل منهما ان التسبب اذا نظر الى السبب وانه يجرّ خيراً كثيراً، أو شراً له آثار  
كبيرة، فانه يزداد إقداماً على فعل السبب واتقانا له، أو يخاف من السبب فلا يدخل فيه . الا  
انه في الاول من طريق انه تنسبته اتبعه فيها غيره، فوزر فعل غيره لاحق له . فالشر الكثير ليس  
من فعله مباشرة، أما هنا فان فعله مما يترتب عليه فساد كبير في الارض أو خيز كثير من أقامة العدل  
اذا كان حاكماً مثلاً وان لم يكن اقتدى به غيره فيه . فهذا نوع آخر من النظر الى السبب بخلاف  
الاول باعتبار تنوع آثار السبب

الاتفاف بالمبيع ، والنكاح الذى يحصل به حلية الاستمتاع ؛ والذكاة التى بها يحصل حل الأكل ، وما أشبه ذلك . وكذلك جانب النهى ؛ كالسكر الناشئ عن شرب الخمر ، وإزهاق الروح المسبب عن حر الرقبة

وأما العامة فكالمطاعة التى هى سبب فى الفوز بالنعيم ، والمعاصى التى هى سبب فى دخول الجحيم . وكذلك أنواع المعاصى التى يتسبب عنها فساد فى الأرض ؛ كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطع الرزق<sup>(١)</sup> ، والحكم بغير الحق الفاشى عنه الدم ، وختر العهد الذى يكون عنه تسليط العدو ، والغلول الذى يكون عنه قذف الرعب ، وما أشبه ذلك . ولا شك أن اضداد هذه الأمور يتسبب عنها أضداد مسبباتها . فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور ، اجتهد فى اجتناب المنهيات وامتناع المأمورات ، رجاء فى الله وخوفاً منه . ولهذا جاء الإخبار فى الشريعة بمجزاء الأعمال ، وبمسببات الأسباب . والله أعلم بمصالح عبادته . والفوائد التى تنبنى على هذه الأصول كثيرة

### فصل

فان قيل : تقرر فى المسألة التى قبل هذه أن النظر فى المسببات يستجلب مفاسد . والجارى على مقتضى هذا أن لا يلتفت الى المسبب فى التسبب . وتبين الآن أن النظر فى المسببات يستجر مصالح . والجارى على مقتضى هذا أن يلتفت

(١) هو وما بعده إشارة الى ما ورد فى الحديث الجامع الذى رواه مالك وهو : (ما ظهر الغلول فى قوم الا ترى الله تعالى الرعب فى قلوبهم ، ولا فشا الزنا فى قوم الاكثر فيهم الموت لا نقص المكيال والميزان الا قطع عنهم الرزق ، ولا حكم قوم بغير حق الا فشا فيهم الدم ، ولا ختر قوم بالعهد الا سلط عليهم العدو



اليها . فان كان هذا على الإطلاق كان تناقضاً ؛ وان لم يكن على الإطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح ، من الالتفات الذي يجر المفسد ، بعلامة يوقف عندها ، أ. ضابط يرجع اليه

فالجواب أن هذا المعنى مبسوط في غير هذا الموضع <sup>(١)</sup> ؛ ولكن ضابطه أنه إن كان الالتفات الى المسبب من شأنه التقوية للسبب ، والتكملة له ، والتحريض على المبالغة في إكماله ، فهو الذي يجلب المصلحة . وإن كان من شأنه أن يكرّ على السبب بالإبطال ، أو بالإضعاف ، أو بالتهاون به ، فهو الذي يجلب المفسدة

وهذان القسمان على ضربين : أحدهما ماشأنه ذلك بإطلاق ، بمعنى أنه يقوى السبب أو يضعفه ، بالنسبة الى كل مكلف ، وبالنسبة الى كل زمان ؛ وبالنسبة الى كل حال يكون عليها المكلف . والثاني ماشأنه ذلك لا بإطلاق ؛ بل بالنسبة الى بعض المكلفين دون بعض ، أو بالنسبة الى بعض الأزمنة دون بعض ، أو بالنسبة الى بعض أحوال المكلف دون بعض .

وأيضاً فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين : أحدهما ما يكون في التقوية أو التضعيف مقطوعاً به . والثاني مظنوناً أو مشكوكاً فيه ، فيكون موضع نظر وتأمل . فيحكم بمقتضى الظن ، ويوقف عند تعارض الظنون . وهذه جملة محملة غير مفسرة ؛ ولكن إذا روجع ما تقدم وما يأتي ، ظهر مغزاه ، وتبين معناه بحول الله . ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين . فان على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها ، لما يذنبى على ذلك من الأحكام الشرعية . وما تقدم من التقسيم راجع الى أصحاب الأعمال من المكلفين . وبالله التوفيق

(١) أى في تفاصيل المسائل والفصول السابقة ، لانه يبين النظر في السبب بالاعتبار الذي يجر الى المفسد ، وبالاعتبار الذي يجر الى المصالح

### فصل

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين ، فيميل كل واحد إلى ما غلب على ظنه :

فقد قالوا في السكران اذا طلق ، أو أعتق ، أو فعل ما يجب عليه الحد فيه أو القصاص ، عومل معاملة من فعلها عقلاً ، اعتباراً بالأصل الثاني <sup>(١)</sup> . وقالت طائفة بأنه كالجنون ، اعتباراً بالأصل الأول . على تفصيل لهم في ذلك مذكور في الفقه — . واختلفوا أيضاً في ترخص <sup>(٢)</sup> العاصي بسفره ، بناء على الأصلين أيضاً . واختلفوا في قضاء صوم التطوع <sup>(٣)</sup> وفي قطع التتابع <sup>(٤)</sup> بالسفر الاختياري ، إذا عرض له فيه عذر أفطر من أجله . وكذلك اختلفوا في أكل الميتة <sup>(٥)</sup> إذا اضطر بسبب السفر الذي عصى بسببه . وعليهما يجري الخلاف .

(١) وهو اعتبار المسببات في الخطاب ، بالأسباب . وهو المذكور في صدر هذه المسألة . والأصل الأول هو أن المسببات غير مقدورة للمكلف ولا هو مخاطب بها . وأيضاً الأصل القائل : إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب — وهي المسألة الثامنة — يتعارض مع ظاهر الأصل الأول على المجتهد

(٢) أي فاعتبار السبب مرتباً على السبب أخذاً حكمه يقتضي الأرخصة . وإذا اعتبر السبب منفصلاً عن السبب فمع تحقق السفر المدة المشترطة يرخص له ، لأنه مسافر . وعصيانه في قصده السفر أي عصيانه بالتسبب لا اثر في الترخيص .

(٣) أي فإذا اعتبر أنه ضائم بالفعل وقد أبطل عمله ، فيجب عليه القضاء . بقطع النظر عن كون تسببه بالدخول فيه لم يكن واجباً . لانا لا نعتبر المسبب مرتباً على السبب حتى يأخذ حكمه . وإذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب ، فيبقى المسبب كذلك . فلا يجب القضاء .

(٤) حيث كان مسافراً بدون ضرورة ولكن طرأت عليه ضرورة تلجئه للفطر . فهل يعتبر الضرورة ولا ينقطع التتابع ؟ لأن المسبب له شأن آخر غير شأن السبب فيعتبر منفصلاً في أحكامه عن السبب . أو أن له حكمه وقد كان مسافراً بدون عذر فينجر عليه حكمه ولا يعتبر عذره الذي طرأ ، فينقطع التتابع

(٥) على النحو الذي قررناه في ترخص العاصي بسفره .

أيضاً - في المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره - فيمن توسط (١)  
أرضاً مخصوبة

### المسألة الحادية عشرة

الأسباب الممنوعة أسباب للمفسد لآله صالح ، كما أن الأسباب المشروعة  
أسباب للمصالح والآله المقاسد  
مثال ذلك : الأثر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنه أمر مشروع ، لأنه  
سبب لإقامة الدين ، وإظهار شعائر الاسلام ، وإخماد الباطل على أى وجه كان .  
وليس بسبب في الوضع الشرعى - لإتلاف مال أو نفس ، ولا نيل من عرض ،  
وإن أدّى إلى ذلك في الطريق . وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله ،  
وإن أدّى إلى مفسدة في المال أو النفس . ودفع المحارب مشروع لرفع القتل  
والقتال ، وإن أدّى إلى القتل والقتال . والطلب بالزكاة مشروع لإقامة ذلك  
الركن من أركان الاسلام ، وإن أدّى إلى القتال كما فعله أبو بكر رضى الله عنه  
وأجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم . وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة  
الزجر عن الفساد ، وإن أدّى إلى إتلاف النفوس ، وإهراق الدماء . وهو في  
نفسه مفسدة . وإقرار حكم الحاكم (١) مشروع لمصلحة فصل الخصومات ، وإن  
أدّى إلى الحكم بما ليس بمشروع

هذا في الأسباب المشروعة . وأما في الأسباب الممنوعة ، فلا نزكحة  
الفسدة ممنوعة ، وإن أدّت إلى إلحاق الولد ، وثبوت الميراث ، وغير ذلك من

(١) فإذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطع النظر عن السبب ، فلا اثم عليه بالخروج عن الارض  
وان قلنا ان السبب ملاحظ فيه ، وقد تسبب ، فالاثم باق حتى يخرج  
(٢) أى عدم نقضه ولو كان خطأ . فلا ينقض الا اذا خالف اجماعاً أو نصاً أو خالف القواعد الشرعية



الأحكام • وهي مصالح<sup>(١)</sup> • والغصب ممنوع للمفسدة اللاحقة للمغصوب منه<sup>(٢)</sup> • وإن أدى الى مصلحة الملك عند تغير المغصوب في يد الغاصب ، أو غيره من وجوه الفوت

فالذي يجب أن يُعلم أن هذه المفسد الناشئة عن الأسباب المشروعة ، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة • وإنما هي ناشئة عن أسباب آخر مناسبة لها<sup>(٣)</sup> • والدليل على ذلك ظاهر • فإنها<sup>(٤)</sup> إذا كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح ، أو للمفسد ، أو لهما معا ، أو لغير شيء من ذلك • فلا يصح أن تشرع للمفسد ؛ لأن السمع يأبى ذلك : فقد ثبت الدليل الشرعي على أن الشريعة إنما جىء بالأوامر فيها جلبا للمصالح ؛ وإن كان ذلك غير واجب في العقول فقد ثبت في السمع • وكذلك لا يصح أن تشرع لهما معا بعين ذلك الدليل • ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضا •<sup>(٥)</sup> فظهر أنها شرعت للمصالح

وهذا المعنى يستمر فيما منع ؛ اما أن يمنع لأن فعله مؤدّ الى مفسدة ، أو الى مصلحة ، أو اليهما ، أو لغير شيء • والدليل جار الى آخره • فإذا لا سبب مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع • فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع • وأيضاً فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه

(١) أي هذه المسببات التي أدت اليها الأسباب الممنوعة ، هي في الحقيقة مصالح • والمراد بالمصالح ما يعتد به الشارع فيبني عليه الحكم الشرعي المترتب على الصحيح من نوعه ، كالملك في الغصب يرتب عليه اثره من صحة تصرفات المالك ، وكثيرات الولد الملحق بالنكاح الفاسد ، وكلاهما الاخرى للاولاد من ولايات ومن حقوق الاولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم وهكذا • فلا يقال : كيف يعتبر انتقال الملك من المغصوب الى الغاصب مصلحة ؟ مع أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعة

(٢) بل ومفسدة في الارض من حيث عدم استقرار الاملاك والتعدي المترتب عليه مفسد اجتماعية عظمى

(٣) أي حدثت لاحقة لها وجاءت تبعا

(٤) أي الاسباب مطلقا

(٥) أي من أن التكاليف لم تكن عبثا

مفسدة لأجلها منع . فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع . وإنما ينشأ عن كل واحد منها ما وضع له في الشرع ان كان مشروعاً ، وما منع لأجله إن كان ممنوعاً

وبيان ذلك : أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال ، وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحق وإخماد الباطل . كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس ، بل إعلاء الكلمة ، لكن يتبعه في الطريق الإيتلاف ، من جهة نصب الإنسان نفسه في محل يقتضي تنازع الفريقين ، وشهر السلاح ، وتناول القتال . والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإيتلاف ، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك . وحكم الحاكم سبب لدفع التشاجر ، وفصل الخصومات بحسب الظاهر ، حتى تكون المصلحة ظاهرة . وكون الحاكم مخطئاً راجع إلى أسباب أخر من تقصير في النظر ، أو كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل . وليس بمقصود<sup>(١)</sup> في أمر الحاكم . ولا ينقض الحكم<sup>(٢)</sup> اذا كان له مساعً ما ، بسبب أمر آخر وهو أن الفسخ يؤدي الى ضد ما نصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر ، فإن الفسخ ضد الفصل

وأما قسم الممنوع فإن ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع ، لا من جهة كونه فاسداً . حسبما هو مبين في

(١) أي وليس بمقصود في توليته الحكم أن يخطئ ، ولكن الخطأ جاء تابعا ولا حقا . وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء ، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استبهاام الأمر عليه . فقد يصادفه أن ظاهر الأمر الذي يمكنه الاطلاع عليه غير باطنه الذي يمسر الاطلاع عليه . فلا يكلف به

(٢) هذه فائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب وهو أن المصلحة التي شرع لها تنصيب القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر

وضعه<sup>(١)</sup> . والبيع الفاسد من هذا النوع ؛ لأن اليد القابضة هنا حكم الضمان شرعاً ، فصار القابض كالمالك للسلعة ، بسبب الضمان لا بسبب العقد . فإذا فانت عينها تعين المثل أو القيمة ؛ وإن بقيت على غير تغييرٍ ولا وجهٍ من وجوه الفوت ، فالواجب ما يقتضيه النهى من الفساد . فإذا حصل فيها تغيير أو نحوه مما ليس بمفيت للعين ، تواردت أنظار المجتهدين : هل يكون ذلك في حكم الفوت جملة بسبب التغيير أم لا ؟ فبقى حكم المطالبة بالفسخ . إلا أن في المطالبة بالفسخ حملاً على صاحب السلعة إذا ردت عليه متغيرة<sup>(٢)</sup> مثلاً ؛ كما أن فيها حملاً على المشتري ، حيث أعطى ثمناً ولم يحصل له ما تعنى فيه من وجوه التصرفات التي حصلت في المبيع . فكان العدل النظر فيما بين هذين ؛ فاعتبر في الفوت حوالة الأسواق ، والتغير الذي لم يفت العين ، وانتقال الملك ، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء . وحاصلها أن عدم الفسخ ، وتسليط المشتري على الانتفاع ، ليس سببه العقد المنهى عنه ؛ بل الطوارئ المترتبة بعده

والنصب من هذا النحو أيضاً ؛ فإن على اليد العادية حكم الضمان شرعاً . والضمان يستلزم تعين المثل أو القيمة في الذمة . فاستوى في هذا المعنى مع المالك بوجه ما ، فصار له بذلك شبهة ملك . فإذا حدث في المغصوب حادث تبقي معه العين على الجملة ، صار محل اجتهاد ، نظراً إلى حق صاحب المغصوب ، وإلى الغاصب ؛ إذ لا يجنى عليه غصبه أن يُحمل عليه في الغرم عقوبة<sup>(٣)</sup> له ؛ كما أن

(١) وسيأتى في موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول ، حتى ان المجتهد يتغير رأيه ويجعل للواقعة بعد النزول حكماً ما كان يقول به قبله .

(٢) أى بنقص . أما بزيادة فيكون الحمل لو ردت على المشتري ، من هذه الجهة ، ومن الجهة التي أشار إليها المؤلف

(٣) لا يظهر فيما إذا كان التغيير ارتفاع الأسواق ، ولا في كل ما كانت زيادتها لا ترجع إلى تكاليفه أو صنعه ، بل كان ناشئاً عن حالته ؛ بأن كانت شراء فولدت مثلاً فيزيد ثمنها كثيراً . فهذا وأمثاله لا يظهر أن يقال فيه انه تغير يعتد به مفوتاً ، ويلزم الغاصب بخصوص القيمة يوم النصب . لأن هذا حمل على خصوص صاحبها ولذلك جرى الخلاف في مثله



المغصوب منه لا يُظلم بنقص حقه • فكان في ذلك الاجتهاد بين هذين •  
 فالسبب في تملك الغاصب المغصوب ليس نفس الغصب ؛ بل التضمين أولاً ،  
 منضمّاً الى ما حدث بعد في المغصوب • فعلى هذا النوع أو شبهه يجرى النظر في  
 هذه الأمور

والمقصود أن الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً للفساد ، والأسباب  
 الممنوعة لا تكون أسباباً للمصالح . إذ لا يصح ذلك بحال .

### فصل

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل في مذهب مالك وغيره  
 ففي المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضى فلانا حقه الى زمان كذا ،  
 ثم خاف الحنث بعدم القضاء ، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنث  
 وليست بزوجة ، ثم راجعها - أن الحنث لا يقع عليه ، وإن كان قصده مذموماً  
 وفعله مذموماً ، لأنه احتمال بحيلة أبطلت حقاً . فكانت الخالعة ممنوعة وإن  
 أثمرت عدم الحنث ؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب الخالعة ، بل بسبب أنه حنث  
 ولا زوجة له . فلم يصادف الحنث محلاً

وكذلك قول اللخمي فيمن تصد بسفره الترخص بالفطر في رمضان ، أن له  
 أن يفطر وإن كره له هذا القصد ، لأن فطره بسبب المشقة اللازمة للسفر ،  
 لا بسبب نفس السفر المكروه • وإن علل الفطر بالسفر فلاشتماله على المشقة  
 لأنفس السفر • ويحقق ذلك أن الذي كره له ، السفر الذي هو من كسبه ،  
 والمشقة خارجة عن كسبه • فليست المشقة هي عين المكروه له ، بل سببها ؛  
 والمسبب هو السبب في الفطر

## ٢٤٢ فصل اذا نظر الى هذه المسائل من جهة التسبب اختلف الحكم

فأما لو فرضنا <sup>(١)</sup> أن السبب الممنوع لم يثمر ما ينهض سبباً لمصلحة ، أو السبب المشروع لم يثمر ما ينهض سبباً لمفسدة ، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً ، ولا عن الممنوع مصلحة تقصد شرعاً . وذلك كحيل <sup>(٢)</sup> أهل العينة في جعل السلعة واسطة في بيع الدينار بالدينارين الى أجل . فهنا طرفان وواسطة : طرف لم يتضمن سبباً ثابتاً على حال ، كالحيلة المذكورة . وطرف تضمن سبباً قطعاً أو ظناً ، كتغيير المغصوب في يد الغاصب ، فيملكه على التفصيل المعلوم . وواسطة لم ينتف فيها السبب ألبتة ، ولا ثبت قطعاً <sup>(٣)</sup> . فهو محل أنظار المجتهدين

### فصل

هذا كله اذا نظرنا الى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر . فان تؤمّلت من جهة أخرى كان الحكم آخر ، وتردد الناظرون فيه ، لأنه يصير محلاً للتردد . وذلك أنه قد تقرر أن إيقاع المكلف الأسباب في حكم إيقاع المسببات ، وإذا كان كذلك اقتضى أن المسبب في حكم الواقع باختياره ، فلا يكون سبباً شرعياً ، فلا يقع له مقتضى : فالعاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر ، لأن المشقة كأنها واقعة بفعله ، لأنها ناشئة عن سببه . والمحتمل للحنث بمخالعة امرأته ، لا يخلصه احتياله من الحنث ، بل يقع عليه اذا راجعها . وكذلك المحتمل لمراجعة زوجته بنكاح المحلل . وما أشبه ذلك . فهنا اذا روجع الأصلان كانت المسائل في محل الاجتهاد . فمن ترجح عنده أصل قال بمقتضا : والله أعلم

(١) أي فلامثلة المتقدمة جميعها مثمرة لذلك

(٢) فالحيلة مدخول فيها على أنها عقدة واحدة في صورة عقدتين . فليس هناك شيان أحدهما يعتبر سبباً ممنوعاً أنتج مسبباً هو سبب في مصلحة يعتد بها . بخلاف سائر الأمثلة السابقة فتأمل

(٣) يحسن مراعاة الظن أيضاً ، ليتقابل مع سابقه الذي اعتبره فيه ، حتى تصح المقابلة

## فصل (١)

ما تقدم في هذا الأصل نظرٌ في مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة ، أى من جهة ما هي داخلة تحت نظر الشرع ، لا من جهة ما هي أسباب عادية لمسببات عادية . فإنها إذا نظر إليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر . فإن قاصد التشفي بقصد القتل متسبب فيها هو عنده مصلحة أو دنع مفسدة . وكذلك تارك العبادات الواجبة ، إنما تركها فراراً من اتعاب النفس ، وقصداً الى الدعة والراحة بتركها . فهو من جهة ما هو فاعل باطلاق ، أو تارك باطلاق ، متسبب في درء المفسد عن نفسه ، أو جلب المصالح لها ، كما كان الناس في أزمان الفترات ، والمصالح والمفاسد هنا هي المعتبرة بملائمة الطبع ومنافرتة . فلا كلام هنا في مثل هذا

## المسألة الثانية عشرة

الأسباب - من حيث هي أسباب شرعية لمسببات - إنما شرعت لتحصيل مسبباتها ، وهي المصالح المجتلبة ، أو المفاسد المستدفة والمسببات بالنظر الى أسبابها ضربان . أحدهما ما شرعت الأسباب (٢) لها ، إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية (٣) أو المقاصد (٤) الأول

(١) يقصده ايضاح الأصل السابق في المسألة ، ويدفع به ما يقال : كيف لا تكون الأسباب المنوعة سبباً للمصالح ، والعافل لا يفعلها الا وهي سبب في مصالحه وأغراضه ؟ ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة ما هي ملائمة لطبعه أو منافرة . بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها (٢) أى علماً أو ظناً بدليل متقابل له وما جاء له في بيانه لهذا القسم (٣) سيأتى أنها ما لم يكن فيها حظ المكاف بالقصد الأول ، وانما هي الواجبات العينية والكفائية . ومقابلها ما كان فيه حظ للمكاف ولم يؤكد الشارع في طلبها احالة على ما جيل عليه طباعه من سد الخلات ونيل الشهوات . وبيانه في المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية (٤) مغايرة في العبارة



أيضاً ، وإما بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة وكلا الضربين مبين في كتاب المقاصد . والثاني ماسوى ذلك مما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها ، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها . فتجىء الأقسام ثلاثة :  
 \* أحدها \* ما يعلم أو يظن أن السبب شرع لأجله فتسبب المتسبب فيه صحيح ؛ لأنه أتى الأمر من باب ، وتوصل إليه بما أذن الشارع في التوصل به الى ما أذن أيضاً في التوصل إليه ؛ لأننا <sup>(١)</sup> فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أولاً ؛ <sup>(٢)</sup> ثم يتبعه اتخاذ السكن ، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك ، أو الخدمة ، أو القيام على مصالحه ، أو التمتع بما أحل الله من النساء ، أو التجميل بمال المرأة أو الرغبة في جمالها ، أو الغبطة بدينها ، أو التعفف عما حرم الله ، أو نحو ذلك ، حسبما دلت عليه الشريعة . فصار إذاً ما قصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجملة . وهذا كاف . وقد تبين في كتاب المقاصد أن القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح . فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبب

لا يقال : إن القصد الى الانتفاع مجرداً ، لا يغنى دون قصد حل البضع بالعقد أولاً ؛ فإنه الذي ينبى عليه ذلك القصد . والشارع إنما قصد بالعقد أولاً الحل ، ثم يترتب عليه الانتفاع . فإذا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع ، فقد تخلف قصده عن قصد الشارع ، فيكون مجرد القصد الى الانتفاع غير صحيح .

(١) لعله سخط هنا كلمة (إذا) . وبعد قوله دلت عليه الشريعة سقطت هذه الجملة (وقصد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صار إذاً الخ . وبهذا يلتم الكلام

(٢) فالتناسل مقصد أصلي ، كما في الحديث : (تزوجوا الولود الودود فاني مكاثركم الامم) فجاء بصيغة الأمر على طريقة ما لم يكن من حظ المكلف كما يأتي شرحه في كتاب المقاصد . وبقيتها تبع : فالسكن كما في آية (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم) والمال والجمال الخ كما في الحديث (تنكح المرأة لأربع خصال لما لها ولحسبها وجمالها ولدينها) والقيام على المصالح كما في حديث جابر بن عبد الله في تزوج المرأة الثيب للقيام على مصالح اخواته . وهكذا الباقى . فكلها مقاصد للنكاح أقرها الشرع

## المسببات من حيث العلم بقصد الشارع لها بالاسباب ثلاثة أقسام ٢٤٥

ويتبين هذا بما إذا أراد التمتع بفلاحة كيف اتفق ، بحل أو غيره ، فلم يمكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع ، وقصده أنه لو أمكنه لحصل مقصود . فإذا عقد عليها والحال هذه - فلم يكن قاصداً لخله . وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد ، فكان باطلا . والحكم في كل فعل أو ترك جار هذا المجرى

لأننا نقول : هو <sup>(١)</sup> على ما فرض في السؤال صحيح ، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد ، أنه لم يقدر على ما قصده من وجه غير حائز ، فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصلاً إليه . ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد ، بل قصد انعقاد النكاح بإذن من إليه الاذن ، وأدى ما الواجب أن يؤدي فيه ، لكن ملجأً إلى ذلك .

فله - بهذا التسبب الجائز - مقتضاه . ويبقى النظر في قصده إلى المحذور الذي لم يقدر عليه . فإن كان عند عزم على المعصية لو قدر عليها ، أثم عند المحققين وإن كان خاطراً على غير عزيمة ، فمغتفر كسائر الخواطر . فلم يقرن إذاً بالعقد ما يصير به باطلاً ، لوقوعه كامل الأركان ، حاصل الشروط ، متفي الموانع . وقصد القاصد للمعصيان لو قدر عليه ، خارج عن قصده <sup>(٢)</sup> الاستباحة بالوجه المقصود للشارع . وهذا القصد الثاني موجود <sup>(٣)</sup> عنده لا محالة . وهو موافق لقصد الشارع بوضع السبب . فصح التسبب . وأما إلزام قصد الحل فلا يلزم ، بل يكفي القصد إلى إيقاع السبب المشروع وإن غفل عن وقوع الحل به ، لأن الحل الناشئ عن السبب ليس بداخل <sup>(٤)</sup> تحت التكليف كما تقدم

والثاني \* ما يعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداءً <sup>(٥)</sup> . فالدليل

(١) أي العقد

(٢) أي منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه

(٣) أي حكماً كما يقتضيه فرض السؤال وكما يشير إليه قوله وأما إلزام قصد الحل الخ

(٤) فهو سبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لأنه فعل غيره

(٥) أي أنه ليس من مقاصد الشرع بهذا السبب ، وإن كان قد يترتب على مسيئه ، كالطلاق والعق بالنسبة لعقد النكاح والبيع . فالطلاق لا يكون إلا عن نكاح . والعق لا يكون إلا عن ملك . كما لا يكون هدم البيت إلا عن بناء يهدم . ولكن الطلاق ، والعق . وهدم البيت ، لم تقصد بالنكاح ، والبيع ، وبناء البيت

يقتضى أن ذلك التسبب غير صحيح ، لأن السبب لم يشرع أولا لهذا المسبب المفروض ، وإذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة ، بالنسبة الى ما قصد بالسبب . فهو إذاً باطل . هذا وجه

وجه ثان : وهو أن هذا السبب بالنسبة الى هذا المقصود المفروض غير مشروع ، فصار كالسبب الذي لم يشرع أصلا . وإذا كان التسبب غير المشروع أصلا لا يصح ، فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرع له

وجه ثالث : أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المسبب المعين ، دليل على أن في ذلك التسبب مفسدة لا مصلحة ، أو أن المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبب ، فيصير السبب بالنسبة اليه عبثا . فإن كان الشارع قد نهى عن ذلك التسبب الخاص ، فالأمر واضح . فاذا قصد بالنكاح مثلا التوصل الى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلل ، أو بالبيع التوصل الى الرباع بإبطال البيع ، وما أشبه ذلك من الأمور التي يعلم أويظن أن الشارع لا يقصدها ، كان هذا العمل باطلا لمخالفته لقصد الشارع في شرع النكاح والبيع . وهكذا سائر الأعمال والتسببات العادية والعبادية

فإن قيل : كيف هذا ؟ والناكح في المثال المذكور وإن كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحل للأول ، فما قصده إلا ثانيا عن قصد النكاح ، لأن الطلاق لا يحصل إلا في ملك نكاح . فهو قصد نكاحا يرتفع بالطلاق . والنكاح من شأنه ووضعيه الشرعي أن يرتفع بالطلاق . وهو مباح في نفسه ، فيصح ؛ لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للأول أمر آخر ، وإن كان مذموما . فإنه إذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما فلا تأثير لأحدهما في الآخر ، لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقا ، كالصلاة في الدار المغصوبة <sup>(١)</sup>

وفي الفقه ما يدل على هذا :

(١) أي فهو مما يتوجه فيه النهي لوصف منفك ، لا للذات ولا لوصف لازم . ومعلوم أن فيه خلافا في فساده وعدمه



فقد اتفق مالك وأبو حنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعق قبل الملك، فيقول لا جنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، والعبد. إن اشتريتك فأنت حر، ويلزمه الطلاق إن تزوج، والعق إذا اشترى. وقد علم أن مالكا وأبا حنيفة يبيحان<sup>(١)</sup> له أن يتزوج المرأة وأن يشتري العبد. وفي المبسوطة عن مالك - فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها إلى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت - قال: أرى له جائزا أن يتزوج ولكن أن تزوج طلقت عليه. مع أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهما شيء مما قصده الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني، إلا الطلاق والعق؛ ولم يشرع النكاح للطلاق، ولا الشراء للخروج عن اليد، وإنما شرعا لأمر آخر، والطلاق والعق من التوابع غير المقصودة في مشروعيتها. فما جاز هذا إلا لأن وقوع الطلاق أو العق ثاب عن حصول النكاح أو الملك وعن القصد إليه؛ فالناكح قاصد بنكاحه الطلاق، والمشتري قاصد بشراؤه العتق. وظاهر هذا القصد المناقاة لقصد الشارع، ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الإمامين. وإذا كان كذلك فأحد الأمرين جائز: إما جواز التسبب بالمشروع إلى ما لم يشرع له السبب، وإما بطلان هذه المسائل

وفي مذهب مالك من هذا كثير جدا: ففي المدونة فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق<sup>(٢)</sup> أنه ليس من نكاح المتعة. فإذا تزوج المرأة ليمين لزمته أن يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة وقال مالك: إن النكاح حلال، فإن شاء أن يقيم عليه أقام، وإن شاء أن يفارق فارق؛ وقال ابن القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا. قال وهو عندنا نكاح ثابت الذي<sup>(٣)</sup> يتزوج يريد أن يبر في يمينه. وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوي ذلك، على ذلك نيته واضماره في تزويجها. فأمرهما

(١) أي فيحكما بصحة التسبب مع أنه مما علم أن السبب لم يشرع له

(٢) لكنه لم يحدد مدة، على ما يأتي لمالك

(٣) أي نكاح الذي الخ

واحد . فان شاء أن يقيا أقا . لأن أصل النكاح حلال . ذكر هذه في المبسوطه .  
وفي الكافي - في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر -  
أن قول الجمهور جوازه

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتعة ، وأنه لا يجيزه بالنية ؛  
كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وان لم يلفظ بذلك . ثم قال : وأجازه  
سائر العلماء ومثل بنكاح المسافرين . قال : وعندي أن النية لا تؤثر في ذلك ؛  
فإننا لو أزمناه أن ينوي <sup>(١)</sup> بقلبه النكاح الأبدى . لكان نكاحاً نصرانياً .  
فإننا لم نلفظه لم تضره نيته . ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن العشرة رجاء الأبدية ،  
فإن وجدها وإلا فارق ؛ كذلك يتزوج على تحصيل العصبية ؛ فان اغتبطارتبط ،  
وإن كره فارق . وهذا كلامه في كتاب الناسخ والمنسوخ . وحكى الأخشي عن  
مالك فمن نكح لغربة أو لهوى ليقضى أربه ويفارق ، فلا بأس

فهذه مسائل دلت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستدل عليها . وأشدّها <sup>(٢)</sup>  
مسألة حل اليمين ، لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيه ، وإنما قصد أن يبرّ في يمينه ؛  
ولم يشرع النكاح لمثل هذا . ونظائر ذلك كثيرة ، وجميعها صحيحة مع القصد  
المخالف لقصد الشارع . وما ذلك إلا لأنه قاصد للنكاح أولاً ثم الفراق ثانياً ؛

(١) فرق بين أن ينوي النكاح الأبدى وبين أن ينوي النكاح لمدة وهو ما يشترطه  
مالك . والتنظير أيضاً ناب ، لأنه متزوج على الأبدية ان حسنت عشرتها . فليس فيه دخول  
على التوقيت القطعي وهو نكاح المتعة

(٢) وإنما كان هذا أشدّها لانه قصد الا يدخل بها ولا يرتب المسببات مطلقاً على سببها  
وهو العقد . ولكنه في الأمثلة الأخرى يرتب المسبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف  
للشرع في النكاح مثلاً . وظاهر أن الكلام في الأمثلة التي بعد قوله (وفي مذهب مالك من هذا  
كثير) ولا يدخل في الفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلق حرّيته على  
مشتراه ، فلا تظهر الأفضلية في الشدة . بل قد يقال العكس ، لان النكاح المقصود به بر  
اليمين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستمسك بها . بخلاف المحلوف بطلاقها

وهما قصدان غير متلازمين . فإن جعلتهما متلازمين في المسألة الأولى <sup>(١)</sup> بحيث يؤثر أحدهما في الآخر ، فليكن كذلك في هذه المسائل . وحينئذ يبطل جميع ماتقدم <sup>(٢)</sup> فعلى الجملة يلزم : إما بطلان هذا كله ، وإما بطلان ماتقدم

فالجواب من وجهين : أحدهما إجمالي ، والآخر تفصيلي . فأما الإجمالي فهو أن نقول : أصل المسألة صحيح لما تقدم من الأدلة . وما اعترض به ليس بداخل تحتها ولا هي منها ، بدليل قولهم بالجواز والصحة فيها . فما اتفتوا منها على جوازه فلسلامته من مقتضى أصل المسألة . وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها ، وسلامته عند المجيزين ؛ لأن العلماء لا يتناقض كلامهم ، ولا ينبغي أن يحمل على ذلك ما وجد إلى غيره سبيل . وهذا جواب يكفي المقلد في الفقه وأصوله ، ويورد على العالم <sup>(٣)</sup> من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح ، ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتعسف بإطلاق الرد .

وأما التفصيلي فنقول : إن هذه المسائل لا تقدر فيما تقدم ، أمامسألة التعليق . فقد قال القرافي : إنها من المشكلات على الإمامين ، وإن من قال بشرعية النكاح في صورة التعليق قبل الملك ، فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكمة المعتبرة فيه شرعا . قال : وكان يلزم أن لا يصح العقد على المرأة ألبتة ؛ لكن العقد صحيح إجماعاً . فدلّ على عدم لزوم الطلاق تحصيلاً لحكمة العقد . قال : فحيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته ، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده . قال : وهذا موضع مشكل على أصحابنا . انتهى قوله . وهو عاضد <sup>(٤)</sup>

(١) مسألة نكاح المحلل

(٢) من هذا الأصل وهو أن الدليل يقتضي أن هذا السبب غير صحيح

(٣) أي المجتهد ، أي يعرض عليه ليتنبه . وذلك من تحسين الظن به

(٤) لأن فيه تسليماً للقاعدة ما لا وانما الاشكال في التفريع كما قال : (وكان يلزم الايصاح

العقد الخ) وقال : (وهذا موضع مشكل على أصحابنا) أي حيث فرعوا ما يتنافى مع القاعدة التي سلموها



لما تقدّم • ولكن النظر فيه راجع الى أصل آخر ندرجه أثناء هذه المسألة للضرورة اليه • وهى :

### المسألة الثالثة عشرة

وذلك أن السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يعلم أو يظن وقوع الحكمة به ، أولاً . فإن علم أو ظن ذلك فلا إشكال فى المشروعية ، وإن لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين : أحدهما أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة . أولاً مرخارجى

فإن كان الأول ارتفعت المشروعية أصلاً ، فلا أثر للسبب شرعاً بالنسبة بالنسبة الى ذلك المحل ؛ مثل الزجر بالنسبة الى غير العاقل إذا جنى ، والعقد على الحمر والخنزير ، والطلاق بالنسبة الى الأجنبية<sup>(١)</sup> ، والعق بالنسبة الى ملك الغير<sup>(٢)</sup> وكذلك العبادات وإطلاق التصرفات بالنسبة الى غير العاقل ، وما أشبه ذلك . والدليل على ذلك أمران : « الأول » أن أصل السبب قد فرض أنه لحكمة ، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبين فى موضعه . فلو ساغ شرعه مع فقد أنها جملة لم يصح أن يكون مشروعاً ، وقد فرضناه مشروعاً . هذا خلف . « الثانى » أنه لو كان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر ، والعبادات لغير قصد الخضوع لله ، وكذلك سائر الأحكام . وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام •

وأما إن كان امتناع وقوع حكم الأسباب - وهى المسببات - لأمرخارجى ، مع قبول المحل من حيث نفسه ، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجى فى شرعية السبب

## إذا تخلفت حكمة السبب لأمر خارجي هل تؤثر في مشروعيته ٢٥١

أم يجرى السبب على أصل مشروعيته ؟ هذا محتمل ؛ والخلاف فيه سئغ  
وللهجيز أن يستدل على ذلك بأمور :

﴿ أحدها ﴾ أن القاعدة السكّية لا تقدر فيها قضايا الأعيان ولا نواذر  
التخلف . وسيأتي <sup>(١)</sup> لهذا المعنى تقرير في موضعه إن شاء الله

﴿ والثاني ﴾ وهو الخصاص بهذا المكان - أن الحكمة إما أن تعتبر بمحلها  
وكونه قابلاً لها فقط ، وإما أن تعتبر بوجودها فيه . فإن اعتبرت بقبول المحل  
فقط فهو المدعى . والمحلوف بطلاقها في مسألة التعليق قابلة للعقد عليها من  
المالغ وغيره ، فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص في المنع . وهو غير موجود . وإن  
اعتبرت بوجودها في المحل <sup>(٢)</sup> لزم أن يعتبر في المنع فقدانها مطلقاً للمانع أو لغير مانع ؛  
كسفر الملك المترفه فإنه لا مشقة له في السفر أو هو مظنة لعدم وجود المشقة ،  
فكان القصر والفطر في حقه ممتنعين . وكذلك إبدال الدرهم بمثله . وإبدال  
الدينار بمثله ، مع أنه لا فائدة في هذا العقد ، وما أشبه ذلك من المسائل التي نجد  
الحكم فيها جارياً على أصل مشروعيته ، والحكمة غير موجودة  
ولا يقال <sup>(٣)</sup> : إن السفر مظنة المشقة بإطلاق ، وإبدال الدرهم بالدرهم مظنة

---

(١) في كتاب المقاصد في المسألة العاشرة . أي فحيث أن المحل قابل في ذاته ، فتخلف  
الحكمة في هذا الفرد بخصوصه لا مر خارج لا يضر في اطراد الحكم ، كملك المترفه مثلاً لا مشقة  
في سفره ومع ذلك يطرد . مع حكم السفر من قصر وفطر . ولذلك يقال فيمن علق الطلاق على  
النكاح : المحل قابل للحكمة والمانع خارج ، فيجرى النسب على أصله  
وهذا الدليل عام في المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها

(٢) أي فعلاً

(٣) أي رداً على اعتبار مجرد قابلية المحل ، وعلى الاستناد في ذلك إلى أن الحكمة غير  
موجودة فعلاً في مسألة الملك المترفه المسافر ، وكذا في مسألة إبدال الدينار بمثله ، وأمثال ذلك .  
أي لا يقال نحن لا نقارن خصوص الملك المترفه بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها . بل إنما يلزم  
أن نقارن السفر مطلقاً بنكاح المحلوف بطلاقها . يعني والسفر في ذاته مظنة المشقة وإن لم توجد  
في بعض الأفراد النادرة كملك مثلاً . أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها فليست مظنة

لاختلاف الأغراض بإطلاق ، وكذلك سائر المسائل التي في معناها . فليجز التسبب بإطلاق . بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطلاق ، فإنها ليست بمظنة للحكمة ، ولا توجد فيها على حال

لأننا نقول : <sup>(١)</sup> إنما نظير السفر بإطلاق ، نكاح الأجنبية بإطلاق . فإن قلتم بإطلاق الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة ، فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها ، لأنها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبية . يخلاف نكاح القوابة المحرمة كالأم والبنت مثلاً ، فإنها محرمة بإطلاق : فالمحل غير قابل بإطلاق . فهذا من الضرب الأول . وإذا لم يكن ذلك <sup>(٢)</sup> فلا بد من القول به في تلك المسائل . وإذا ذاك يكون بعض الأسباب مشروعا وإن لم توجد الحكمة ولا مظنتها ، إذا كان الحل في نفسه قابلاً ، لأن قبول الحل في نفسه مظنة للحكمة وإن لم توجد وقوعاً . وهذا معقول

﴿والثالث﴾ أن اعتبار وجود الحكمة في محل عيناً لا ينضبط ، لأن تلك الحكمة لا توجد الا ثانياً عن وقوع السبب . فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها . فكم ممن طلق على أثر ايقاع النكاح ، ولم من نكاح فسخ إذ ذاك لطارئ طراً أو مانع منع . وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح

وجود الحكمة في أي فرد فضلاً عن الفرد النادر . وعلى ذلك لا يصح أن تجعل هذه المسألة من هذا الباب . يعني فعلى فرض أن الحل قابل فهو قبول ذهني صرف لا يحتمل تحققه . بخلاف مسألة الملك والدينار ، فالمحل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق . لأن المقيس عليه السفر بإطلاق . وغالبه تتحقق فيه الحكمة . أما هنا فلا تتحقق الحكمة في مسألة المحلوف بطلاقها ولا في فرد

(١) أي بالمقارنة على ما صورتم غير مستقيمة ، لأنه يلزم أن يقارن المطلق بالمطلق . والمطلق هنا نكاح الأجنبية حلف بطلاقها أولاً . وهذا هو الذي يتارن بالسفر مطلقاً . فإذا قلتم بإطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك ، فلتقولوا بإطلاق الجواز في زواج الأجنبية وإن لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها

(٢) أي إذا لم يكن الحل غير قابل ، بل كان قابلاً ومنع منه مانع خارج ، صح التسبب . وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكلها القراء . فينحل الاشكال



توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة؛ لأن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب. وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة. وهو دور محال. فإذا لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة <sup>(١)</sup> كافياً

وللمانع أيضاً أن يستدل على ما ذهب إليه بأوجه ثلاثة:

(أحدها) أن قبول المحل إما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلاً في الذهن خاصة <sup>(٢)</sup> وإن فرض غير قابل في الخارج؛ فما لا يقبل <sup>(٣)</sup> لا يشرع التسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته في الخارج، فما لا توجد حكمته في الخارج لا يشرع أصلاً كان في نفسه قابلاً لها ذهنياً أولاً. فإن كان الأول فهو غير صحيح؛ لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد، وهي حكم المشروعية؛ فما ليس فيه مصلحة ولا

(١) انما قال على الجملة ليصح الكلام فتدخل مسألة الملك مثلاً ونكاح الأجنبية المحلوف بطلاقها. أما على التفصيل فإن اعتباره ينقض كثيراً من المسائل المحكوم فيها بإطراد السبب، وهي ما لم توجد فيها مظنته في خصوص المحل، مهما كان قابلاً وجاء المانع من أمر خارجي لكن يبقى الكلام في تحديد المعنى الذي أفاده هذا الدليل الثالث. وبالتأمل فيه نجد دليلاً ثانياً على عدم صحة اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وقد استدلل عليه أولاً بأنه يلزمه باطل وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قصر وفطر الملك وإبدال الدرهم بالدرهم باطلة مع أنها متفق عليها. ثم استدلل عليه هنا بأمر عقلي وهو أن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور باطل. فما أدى إليه وهو اعتبار وجودها في المحل باطل فلا بد من اعتبار مظنة قبول المحل إجمالاً. وعليه فهو وإن كان دليلاً ثالثاً على أصل الموضوع وهو أن الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة أمر خارجي، إلا أنه يشترك مع الدليل الثاني في الفرض الذي بنى عليه وهو اعتبار الحكمة بوجودها في المحل. وهذا الفرض كان أحد فرضين أدرجهما تحت قوله (والدليل الثاني) وحصل بهذا الصنيع شيء من الغموض في وضع هذا الدليل الثالث وتوجيهه. فما جعله الدليل الثاني في الحقيقة تحت الدليلان الثاني والثالث بقي شيء آخر وهو قوله (وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة، هذا غير ظاهر فإن المفروض هو أن اعتبار السبب بعد وجود الحكمة لا وجوده ولا يحصل الدور البناء على ما فرضه من توقف كل من الوجودين على الآخر لأن توقف وجود الحكمة على وقوع السبب ثم توقف اعتبار السبب ومشروعيته على وجود الحكمة لا دور فيه فلا يتم هذا الدليل إذا لوحظ فيه مسألة الدور ولكنه يمكن تمامه بما قاله قبل الكلام في مقدمات الدور

(٢) كنكاح المحلوف بطلاقها مثلاً فإن فرض حصول الحكمة فيها عقلاً مع وجود هذا التعليق غير محال

(٣) أي ذهنياً. وأما ما يقبل ولو ذهنياً فقط فيشرع فيه التسبب

هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج ، فقد ساوى مالا يقبل <sup>(١)</sup> المصلحة لافي الذهن ولا في الخارج ، من حيث المقصد الشرعي . واذا استويا امتنعاً أو جازاً ؛ لكن جوازها يؤدي الى جواز ما اتفق على منعه . فلا بد من القول بمنعها مطلقاً . وهو المطلوب

( والثاني ) أنا لو أعملنا السبب هنا ، مع العلم بأن المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به ، لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحكم ؛ لأن التسبب هنا يصير عبثاً . والعبث لا يشرع ، بناء على القول بالمصالح . فلا فرق بين هذا وبين القسم الأول . وهذا هو معنى كلام القرافي <sup>(٢)</sup>

( والثالث ) أن جواز ما أجيز من تلك المسائل ، إنما هو باعتبار <sup>(٣)</sup> وجود الحكمة ؛ فان انتفاء المشقة بالنسبة الى الملك المترفة غير متحقق ، بل الظن بوجودها غالب ؛ غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط ، فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة ، ضبطاً للقوانين الشرعية : كما جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته المعلومة ، وان لم يكن الماء عنه ؛ لأنه مظنته . وجعل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكيف ؛ لانه غير منضبط في نفسه . الى أشياء من ذلك كثيرة . وأما ابدال الدرهم بمثله ، فالمثالة من كل وجه قد لا تتصور عقلاً ؛ فإنه ما من مماثلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعيينهما ، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشابهة ولو في نفي ما سواها عنهما . ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر ، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً . والغالب المطارد اختلاف الدرهمين والدينارين ولو بجهة الكسب <sup>(٤)</sup> . فأطلق الجواز لذلك . واذا كان ذلك

(١) وذلك كمنكاح القرابة المحرمة المتفق على منعه

(٢) أي في قوله : (وكان يلزم ألا يصح العقد ألبتة)

(٣) أي فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلاً . وهي موجودة كذلك في مسألة الملك . والمشقات متفاوتة في الأشخاص والأحوال ، حتى الملك المترفة يحصل له مشقة في السفر تناسبه . واذا فرض أنه لم يحصل له مشقة فلا يضر ، لان الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه ، دون مسائل النكاح والعق المتقدمة لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقاً بل مقطوع فيها بعدم ترتيب الحكمة عليها

(٤) أي البريء من الشبهة وغير البريء ، أي فان لم يوجد اختلاف في ذات الدينارين ، أو صافيهما اللازمة ، فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة إيهما كما أشار إليه

كذلك ، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا

### فصل

وقد حصل في ضمن <sup>(١)</sup> هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق . وأما مسألة النكاح للبر في اليمين وما ذكر معها <sup>(٢)</sup> ، فإنه موضع فيه احتمال للاختلاف ؛ وإن كان وجه الصحة هو الأقوى فمن نظر إلى أنه نكاح صدر من أهله في محله القابل له كما تقدم بسطه ، لم يمنع . ومن نظر إلى أنه - لما كان له نية المفارقة أو كان مظهراً لذلك - أشبه النكاح المؤقت ، لم يجز . هذا وإن كان ابن القاسم لم يحك في مسألة نكاح البر خلافاً ، فقد غمره هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان . وهذا كاف فيما فيه من الشبهة . فالموضع مجال نظر المجتهدين . وإذا نظرنا إلى مذهب مالك ، وجدنا نكاح البر نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود ، لكن على أن يرفع حكم اليمين . وكونه مقصوداً به رفع اليمين ، يكفي بأنه قصد للنكاح المشروع الذي يحل به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده ؛ إلا أنه يتضمن رفع اليمين وهذا غير قادح . وكذلك النكاح لقضاء الوطر مقصود أيضاً ؛ لأن قضاء الوطر من مقاصده على الجملة . ونية الفراق بعد ذلك أمر خارج إلى ما بيده من الطلاق الذي جعل الشارع له . وقد يبدو له فلا يفارق . وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة . فإنه في نكاح المتعة بان على شرط التوقيت

وكذلك نكاح التحليل لم يقصد به ما يقصد بالنكاح ؛ إنما قصد به تحليلها

(١) بناء على القول بأجراء السبب على أصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل قابلاً في ذاته وكان النافع خارجاً عنه

(٢) هذه المسائل أيسر كثيراً من مسألة التعليق ، لأن التعليق لا يتأتى فيه تحقق الحكمة بوجه . أما هذه فإنها لا مانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية . غاية أنه لا بسطاً قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها ، أو حل اليمين يعني والغالب أنه لا يتمسك بها ، أو قضاء شهوته مدة إقامته حتى إذا سافر فارق ، وهكذا من المقاصد التي لا تناسب الزوجية أولاً تتفق مع المعتبر فيها ، وكأها لا تنافي تحقق المقاصد المشروعة بالنكاح . فصار الفرق أن كلامنا من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لحصول الحكمة لكن يوجد في الأولى مانع من الحصول وفي هذه المسائل لا مانع منه



للمطلق الأول ، بصورة نكاح زوج غير ، لا بحقيقته . فلم يتضمن غرضاً من أغراضه التي شرع لها . وأيضاً فمن حيث كان لأجل الغير ، لا يمكن فيه البقاء معها عرفاً أو شرطاً ، فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره . وأيضاً فالنص<sup>(١)</sup> يمنع عتيد ؛ فيوقف عنده . على أنه لو لم يكن في نكاح المحلل تراوض ولا شرط ، وكان الزوج هو القاصد لذلك ، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح ؛ اعتباراً بأنه قاصد الاستمتاع على الجملة ، ثم الطلاق . فقد قصد على الجملة ما يقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة ، ويتضمن<sup>(٢)</sup> ذلك العود إلى الأول ان اتفق ، على قول ، ولا يتضمنه على قول . وذلك بحكم التبعية . وإن كان هذا من الأقوال المرجوحة ، فلا يخلو من وجه من النظر

ومما يدل على أن حل اليمين إذا قصد بالنكاح لا يقدح فيه ، أنه لو نذر أو حلف على فعل قرينة من صلاة أو حج أو عمرة ، أو صيام أو ما أشبه ذلك من العبادات ، أنه يفعله ويصح منه قرينة . وهذا مثله لو كان هذا من اليمين وشبهه قادحاً في أصل العقد ، لكان قادحاً في أصل العبادات ؛ لأن شرط العبادات التوجه بها إلى

(١) (لن الله المحلل والمحلل له) ولعل هذا هو الوجه الوجيه . والا فالتعليق أشد منه بعدا عن صحة التسبب ، لأنه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح . بخلاف نكاح التحليل الذي لا بد فيه من الوطء وقد يبدو له فلا يفارق كما حصل كثيراً فيكون كقضاء الوطر ، ولكن ورد النص فيه بخصوصه لمعنى خاص ومفسدة أخلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه . وأنت إذا تأملت قوله بعد (إذا لم يكن تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد فإن بعض العلماء يصحح النكاح اعتباراً بأنه الخ) تعلم وجه ما قلنا وإن مسألة المنع لا ترجع إلى عدم منافع النكاح الشرعية ، لأنها حاصلة على الجملة . ولا إلى القصد ، لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح . فالكلام في هذا التراوض المهيئ للزوج والزوجة والمحلل المؤدى إلى انحطاط الأخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة لأول وحرماً له حتى في هذا الوقت نفسه في نظرهم . وهذا أمر يصحح أن يرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يصيب الكرامة وعزة النفس من جرائه

(٢) أي يتضمن نكاح التحليل مع مقاصد النكاح الأصلية - قصده أن تعود إلى الزوج الأول إن كان هناك اتفاق وشرط : وقال بعضهم بل لا يتضمن حتى مع الشرط ، وإنما هو أمر تبني وليس مقصوداً أصلياً فلا يمنع صحة العقد

المعبود قاصداً بذلك التقرب اليه . فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلوف عليها وإن لم يقصد بها إلا حل اليمين - وإلا لم يبر فيه - فكذلك هنا ، بل أولى . وكذلك من حلف أن يبيع سلعة يملكها ، فالعقد يبيعها صحيح وإن لم يقصد بذلك إلا حل اليمين . وكذلك ان حلف أن يصيد أو يذبح هذه الشاة ، أو ما أشبه ذلك

وهذا كله راجع إلى أصليين :

(أحدهما) أن الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالها ، وإنما يعتبر أن يكون مظنة <sup>(١)</sup> لها خاصة .  
(والثاني) أن الأمور العادية إنما يعتبر في صحتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع . ولا يشترط ظهور الموافقة . وكلا الأصليين سيأتى ان شاء الله تعالى

### فصل

والقسم الثالث <sup>(٢)</sup> من القسم الأول هو أن يقصد بالسبب مسبباً لا يعلم ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصود له . وهذا موضع نظر ، وهو محل إشكال واشتباه . وذلك أنا لو تسببنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا المسبب المفروض ؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره . فعلى الأولى يكون التسبب غير مشروع . وعلى الثانية يكون مشروعاً . وإذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع ، كان الإقدام على التسبب غير مشروع لا يقال : إن السبب قد فرض مشروعاً على الجملة ؛ فلم لا يتسبب به ؟

(١) أى على الجملة . والا فتكاح حل اليمين مظنة الا يترتب عليه شيء من مقاصد النكاح المذكورة فيما سبق وأدشالها ، وان كان قد يترتب . وقلنا على الجملة أى باعتبار أنه مطلق نكاح أجنبية مستوف للأركان والشروط . وقوله خاصة تؤكد للحصر المستفاد من انما  
(٢) يظهر أن هذا الموضع يدخل تحت قاعدة الامور المشتبهات .

لأننا نقول : إنما فرض مشروعاً بالنسبة الى شيء معين مفروض معلوم ، لا مطلقاً . وإنما كان يصح التسبب مطلقاً إذا علم شرعيته لكل ما يتسبب عنه على الإطلاق والعموم . وليس ما فرضنا الكلام فيه من هذا . بل علمنا أن كثيراً من الأسباب شرعت لأموار تنشأ عنها ، ولم تشرع لأموار وإن كانت تنشأ عنها وتترتب عليها ، كالنكاح فإنه مشروع لأموار كالتناسل وتوابعه ، ولم يشرع عند الجمهور للتحليل ولا ما أشبهه . فلما علمنا أنه مشروع لأموار مخصوصة كان ما جهل كونه مشروعاً له مجهول الحكم . فلا تصبح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم

ولا يقال : الأصل الجواز

لأن ذلك ليس على الإطلاق . فالأصل في الأضرار المنع إلا بأسباب مشروعة . والحيوانات الأصل في أكلها المنع حتى تحصل الزكاة المشروعة . الى غير ذلك من الأموار المشروعة بعد تحصيل أشياء ، لا مطلقاً . فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لا ندري : أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده ، وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه . ولهذا قاعدة يتبين بها ما هو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع . وهي مذكورة في كتاب المقاصد

### المسألة الرابعة عشرة

كما أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا ، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضاً أحكام ضمنا ، كالقتل يترتب عليه القصاص ، والدية في مال الجاني أو العاقلة ، وغرم القيمة إن كان المقتول عبداً ، والكفارة . وكذلك التعدي يترتب عليه الضمان والعقوبة . والسرقة يترتب عليها الضمان والقطع ،



وما أشبه ذلك من الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف ، المسببة لهذه الأسباب في خطاب الوضع

وقد يكون هذا السبب الممنوع يسبب مصلحة<sup>(١)</sup> من جهة أخرى ليس ذلك سببا فيها ؛ كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة ، وإنفاذ الوصايا ، وعق المدبرين ، وحرية أمهات الأولاد والأولاد . وكذلك الإلتفاف بالتعدي يترتب عليه ملك المتعدي للمتلف ، تبعا لتضمينه القيمة . والغصب يترتب عليه ملك المغصوب إذا تغير في يديه ، على التفصيل المعلوم ، بناء على تضمينه . وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فالعاقل لا يقصد التسبب اليه ؛ لأنه عين مفسدة عليه ، لا مصلحة فيها . وإنما الذي من شأنه أن يقصد ، الضرب الثاني . وهو إذا قصد فالقصد اليه على وجهين :

(أحدها) أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك ؛ كالتشفي<sup>(٢)</sup> في القتل ، والانتفاع المطلق في المغصوب والمسروق . فهذا القصد غير قاذح في ترتيب الأحكام التبعية المصلحية . لأن أسبابها إذا كانت حاصلة حصلت

(١) أي يترتب عليه أمر معتد به شرعا له أحكامه ومستبعاته ، وإن كان السبب الممنوع لم يقصد به ذلك في نظر الشارع ، كما تقدم في النكاح يترتب عليه الطلاق وإن لم يكن من مقاصده ، لأنه لا طلاق إلا في ملك عصمة . إلا أن هذا يمكن أن يقال في كل ما تضمنته الأسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبب . بخلاف المشروعة فبعض ما ينبغي عليها مقصود بالتسبب (٢) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصلحة ؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمغصوب بقطع النظر عما يترتب عليهما من الملك . الظاهر أن ذلك كله لا يسمى مصلحة أعني أمرا معتدا به شرعا له أحكام ، كالمملك فهو مصلحة لها توابع كثيرة . وعليه فلا يظهر وجه لادراج هذا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة . وكان يحمل به أن يجعله أمرا ثالثا غير الضربين المذكورين . يرشدك إلى أن التشفي وما معه ليس مصلحة بالمعنى المقصود قوله (فهذا القصد غير قاذح في ترتيب الأحكام المصلحية) يعني كملك المغصوب ، فيؤخذ منه أن التشفي ليس حكما مصلحيا

مسبباتها ، إلا من باب سد الذرائع ؛ كما في حرمان القتال وإن كان لم يقصد إلا التشفي ، أو كان القتل خطأ ، عند من قال بحرمانه . ولكن<sup>(١)</sup> قالوا إذا تغير المصوب في يد الغاصب أو أتلفه ، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيراً فصاحبه غير مخير فيه ، ويجوز للغاصب الانتفاع به على ضمان القيمة ، على كراهية عند بعض العلماء ، وعلى غير كراهية عند آخرين

وسبب ذلك أن قصد هذا المتسبب لم يتناقض قصد الشارع في ترتب هذه الأحكام ؛ لأنها ترتبت على ضمان القيمة أو التغير أو مجموعهما . وإنما ناقضه في إيقاع السبب المنهي عنه . والقصد إلى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق ، غير القصد إلى هذا المسبب بعينه الذي هو ناشئ عن الضمان أو القيمة أو مجموعهما . وبينهما فرق . وذلك أن الغصب يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيره . فتجب القيمة بسبب التغير الناشئ عن الغصب . وحين وجبت القيمة وتعينت ، صار المصوب لجهة الغاصب ملكاً له ؛ حفظاً لمال الغاصب أن يذهب باطلاً بإطلاق . فصار ملكه تبعاً لا يجب بالقيمة عليه ، لا بسبب الغصب . فانفك

(١) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والغصب ، حيث أجروا قاعدة سد الذرائع في الأول دون الثاني . فمرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال . وأيضا في الغصب لا يضيع على المصوب منه شيء ، فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة ، ولا يتأتى ذلك في النفس بعد القتل . ويمكن لكل قاتل ادعاء قصد التشفي ولو كان قاصداً للتوابع كالليرات ، لأنه أمر مستور عنا . فلو أخذ بهذا لطاحت نفوس وهدرت دماء وراء ستار قصد التشفي فقط

(٢) أي فقصد الغاصب بالغصب إلى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من الغاصب بالغصب إلى الملك . وحيث أن الأخير لم يحصل منه فلا يقال : كيف يملك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سبباً في الملك ؟ فانه إنما ناقض في فعل السبب المنوع وسبب الملك هنا ليس هو الغصب المنوع ، بل السبب التغير والضمان وإن ترتبا عليه . فلم ينين الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع \* ويبقى الكلام فيما لو قصد بالغصب التملك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه موجب فوت المصوب بدون إرادته . هل يكون حكمه صحه تملكه بالقيمة أم لا ؟ لم يفرقوا في الفروع بين القصد متى حصل موجب الفوت ، كما أنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصد في التشفي وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تعود على القاتل بالمصلحة

القصدان • فقصد القاتل التشفى ، غير قصده لحصول الميراث . وقصد الغاصب الانتفاع ، غير قصده لضمان القيمة وإخراج المنصوب عن ملك المنصوب منه • وإذا كان كذلك ، جرى الحكم التابع الذى لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه ، وترتب نقيض مقصوده <sup>(١)</sup> فيما قصد مخالفته . وذلك عقابُه وأخذُ المنصوب من يده أو قيمته • وهذا ظاهر إلا ما سُدَّت فيه الذريعة

(والثانى) أن يقصد توابع السبب ، وهى التى تعود عليه بالمصلحة ضمناً ؛ كالوارث يقتل المورث ليحصل له الميراث ، والموصى له يقتل الموصى ليحصل له الموصى به ، والغاصب يقصد ملك المنصوب فيغيره ليضمن قيمته ويملكه ، وأشباه ذلك • فهذا التسبب باطل ؛ لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء فى خطاب التكليف ليحصل بها فى خطاب الوضع مصاحبة . فليست إذاً بمشروعة فى ذلك التسبب . ولكن يبقى النظر : هل يعتبر فى ذلك التسبب الخصوص كونه مناقضاً فى القصد لقصد الشارع عيناً <sup>(٢)</sup> ، حتى لا يترتب عليه ما قصده المتسبب • فتنشأ من هنا قاعدة ( المعاملة بنقيض المقصود ) ويطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المنفروض ؟ وهو مقتضى <sup>(٣)</sup> الحديث فى حرمان القاتل الميراث ، ومقتضى الفقه فى حديث <sup>(٤)</sup> المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ؛

(١) وهو مطلق الانتفاع بلامقابل

(٢) فقد قصد بالسبب بعينه إلى السبب بعينه الذى لم يجعله الشارع من أسبابه . فليس الغصب والسرقة مثلاً من أسباب الملك فى نظر الشارع ، ولكنه قصد إلى ذلك ، فيكون قصده بعينه مناقضاً لقصد الشارع بعينه

(٣) وإن كان الحديث لم يفرق فى القصد ، بل قال (القاتل لا يرث) فإذا كان قاصداً الميراث بالقتل فظاهر . وإن لم يظهر قصده عومل بذلك أيضاً سداً للذريعة . ولو قال مقتضى الفقه فى الحديثين كان أحسن

(٤) هو الحديث الطويل الذى كتبه أبو بكر رضى الله عنه إلى أنس حين وجهه إلى البحرين وفيه : ( لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة ) أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى . فيؤخذ منه المعاملة بنقيض المقصود فيما قصد فيه مخالفة التسبب الشرعى



وكذلك ميراث المبتوتة في المرض ، أو تأييد التحريم على من نكح في العدة .  
الى كثير من هذا . أو يعتبر جعل الشارع ذلك سببا للمصلحة المترتبة ، ولا يؤثر  
في ذلك قصد هذا القاصد . فيستوى في الحكم مع الأول ؛ هذا مجال للمجتهدين  
فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى القطع بأحد الأمرين . فلنقبض عنان الكلام فيه  
﴿ النوع الثاني في الشروط ، والنظر فيه في مسائل ﴾

### المسألة الأولى

ان المراد بالشرط في هذا الكتاب ما كان وصفاً مكملًا للشروطه فيما اقتضاه  
ذلك المشروط ، أو فيما اقتضاه الحكم فيه ؛ كما نقول ان الحول أو إمكان النماء

(٢) يؤخذ من شراح ابن الحاجب أنه كما أن المانع نوعان مانع للسبب ومانع للحكم فكذا  
الشرط شرط للسبب وشرط للحكم . وأن الشرط مطلقاً في الحقيقة يرجع الى أنه مانع ، لكن  
بجهة عدمه ، والمسمى مانعاً منعه بجهة وجوده ، وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمرين في حكمة  
السبب . مثاله البيع سبب في ثبوت الملك ، وحكمته حل الانتفاع ، وشرطه القدرة على تسليم المبيع ،  
وعدم القدرة يقتضي العجز عن الانتفاع ، وهو يخل بحكمة حل الانتفاع . وشرط الحكم اختلفت  
عبارتهم فيه : فمن قائل ان عدمه يقتضي حكمة تنافي حكمة الحكم . وعند تطبيقه يتعسر وجود  
حكمتين مطردتين متنافيتين . فلذلك قال غيره : شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافي  
نفس الحكم . وشموله بالصلاة فهي سبب للحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب ، وحكمة الصلاة  
التوجه لجناب القدس ، وشرطها الطهارة ، فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في  
جعلها الطهارة شرطاً للثواب ، وهذا يناقض الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب ، وان كانت  
حكمة الصلاة وهي مطلق التوجه لجناب القدس موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة .  
وعليه فشرط السبب عدمه يخل بحكمة السبب فيخل بتسبب الحكم عنه أيضاً . وشرط الحكم  
يخل بالحكم وان كانت حكمة السبب موجودة ، فلنعد الى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قالوه :  
يقول ان الشرط ما كان مكملًا للشروط فيما اقتضاه المشروط . أي فيما ترتب على  
المشروط من الحكمة ، أي واذا كان مكملًا له في حكمته فعدم الشرط يخل  
بحكمته . ولا يخفى أن هذا هو شرط السبب . ثم قال أو فيما اقتضاه الحكم فيه ، أي يكون  
الشرط مكملًا للمشروط لا في حكمته هو بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب  
هذا المشروط ، واذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمة تخل بحكمة الحكم ، ولا يخفى أن هذا هو  
شرط الحكم على الرأي الأول الذي اعتبرنا بأنه يتعسر تطبيقه على كل شرط للحكم ،  
لاستدعائه حكمتين متنافيتين : أحدهما في عدم الشرط والاخرى في الحكم ، وهو ما لم  
يذكروا له مثالا فضلاً عن واطراده

مكمل لمقتضى الملك أو لحكمة الغنى ، والإحصان مكمل لوصف الزنى في إقتضائه للرجم ، والتساوى في الجريمة مكمل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر ، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع ، وما أشبه ذلك . وسواء علينا أكان وصفا

وقد علمت مثاله على الرأي الثاني . وهو يريد بادمج النوعين في تعريف واحد جعل الشرط نوعا واحدا كما سيأتى له ذلك في المانع أيضا ويجعل ذلك اصطلاحه . أمّا مثله : فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة ، وحكمته التي اقتضاها وصف الغنى ، وشرط هذا السبب المكمل له في هذه الحكمة الحول وبعبارة أخرى إمكان النماء ، لأن استقرار حكم الملك انما يكون بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح فقدر له حول جعل مناط هذا التمكن الذي يظهر به وجه كونه غنيا ، فعدم الشرط وهو التمكن ينافى حكمة السبب وهي الغنى ، وعليه فتمت اختلت حكمة السبب لعدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضا . فقله أو لحكمة الغنى تتويع في العبارة أى أن ما يقتضيه الملك هو الحكمة التي هي وصف الغنى . وكذا يقال في أمثاله الآتية بعد ذلك . ومثاله الثاني لشرط الحكم فالزنا سبب لحكم هو الرجم ، وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الانساني أى حكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عند حفظ النسل ، وشرطه الإحصان فاذا عدم الإحصان كان مقدورا فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهي حفظ النسل لأن حفظ النسل يحصل برجم المحسن وغير المحسن . ولا يخفى عليك أنه لا يظهر في مثاله هذا تطبيقه على ما جرى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التي اقتضاها لانه لا يوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم . أمّا على الرأي الثاني فظاهر كما صورناه \* ومثاله الثالث من شرط السبب فالقتل العمد العدوان سبب في القصاص ، وحكمته المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الأمن وشرطه التكافؤ بحيث لا يقتل الاعلى بالادنى فاذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلت حكمة السبب وهي الزجر واستتباب الأمن لانه يترتب على قتل الاعلى بالادنى مفسدة ونزاع وهرج لانه لا تقبله النفوس ، فعدم الشرط يخل بحكمة السبب فلا حكم أيضا \* ومثاله الرابع من شرط السبب أيضا فالصلاة سبب للثواب ، وحكمتها الانتصاب للمناجاة والخضوع والادب ، والطهارة شرطها ، وعدم الطهارة ينافى حكمة الخضوع والادب فلا يترتب الحكم وهو الثواب

وقوله سواء علينا الخ يشير به الى ما قلناه في تقسيم الحكم الوضعي الى ما جعله الشارع علة وما جعله سببا وما جعله علامة وما جعله ركنا الخ كما جاء في تحرير الكمال وشرحه أن الذي وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفا عليه ان كانت المناسبة ظاهرة بين ما وضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع يعنى بحيث تتلقاه العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يترتب عليه عند العقل هذا الحكم فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان وجعله الشارع علة للقصاص لا بطل انتشار القتل المذكور فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلة لان ملائمة ظاهرة وأما ان كانت المناسبة غير ظاهرة الا بوسائط وفي الجملة بحيث يقال



للسبب أو العلة ، أو المسبب أو المعلول ، أو لمحالها ، أو لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعى . فأنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط . ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له ، بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط ، وإن لم ينعكس . كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتباراً . ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح .

ان هذا الموقوف عليه ينفى الى الحكم في الجملة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فإنه ينفى الى الغنى في الجملة وهو ينفى الى طلب الزكاة . وان كان جملة الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا افضاء فهو وضع العلامة كالأوقات للصلاة الخ ماقال . فالمؤلف يقول إن المنظور اليه في الشرط انما هو أن يكون مكملًا للمشروط سواء أ كان الشرط وصفاً لما يسمونه سبباً يعنى كالمثال الثانى وهو ملك النصاب فالشرط وهو التمكن من النماء وصف له فتقول يشترط في النصاب أن يكون متمكناً من نمائه وكما تقول يشترط في الملك أن يكون تاماً ، أم كان الشرط وصفاً لما يسمونه علة كما في شرط التكافؤ في القتل العمد فتقول يشترط في القتل العمد لترتب القصاص أن يحصل من مكافئ للمقتول ، أم كان وصفاً لما يسمى سبباً كما تقول يشترط في الملك المسبب من صيغة البيع كونه برضى المتعاقدين ، أم كان وصفاً لما يسمى معلولاً كما تقول يشترط في القصاص المعلول للقتل العمد أن يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين ، أم وصفاً لمحالها كما تقول يشترط في القتل الذى يوجب القصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذى هو العلة ، أم وصفاً لمحل المسبب كما تقول يشترط في ملك المبيع بالعقد أن يكون منتفعاً به فكونه منتفعاً به قائم بالمبيع الذى تعلق به الملك يعنى فالمدار على أن يكون الشرط مكملًا للمشروط في حكمته أو حكمة الحكم الذى ترتب عليه وهذا شامل لكل الشروط وبما نظرت اليها بكونها وصفاً لاي شيء مما ذكره من هذه الانواع . كما أنه شامل أيضاً للشروط التى هى أوصاف حقيقية كما تقول يشترط في وجوب الصلاة العقل والبلوغ ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشهادة الحرية . فالأولان وصفان حقيقيان والأخيران اعتباريان ثبوتها بمجرد اعتبار الشارع وبهذا البيان تعلم أنه لم يخالف اصطلاحهم الا في العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين في عبارة واحدة مع أنك ترى فيها النوعين صريحين ولكنه يريد أن يجعل الشرط شرطاً للسبب مطلقاً الا انه تارة يكون مكملًا لحكمته هو ، أو مكملًا لحكمة الحكم المترتب عليه والمآل واحد . وسيأتى له في المانع جعله قسماً واحداً وهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وادراجه الأمثلة التى ذكرها للنوعين تحته وسيأتى الكلام معه فيه فلا يقال انه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافى أو لا ينافى وإنما اعتبر كونه مكملًا وهم قد اعتبروا فيه المناقاة . فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم . لا نأقول أولاً أن عدم المكمل ينافى كمال المكمل سواء أ كان سبباً أم حكماً فهو آيل الى كلامهم . وثانياً فإن الشرط والمانع من باب واحد كلاهما يعد مانعاً ولا فرق الا أن هذا مانع بجهة عدمه وقد صرح في المانع بالتنافي بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتى فلا معنى لاعتبار التنافي في أحد المانعين دون الآخر . وبالجملة فقد أراد أن يخالف الاصطلاح كما يقول وأوجز حتى صار الكلام الغازا فاضطرنا الى هذا الاطناب والله أعلم



### المسألة الثانية

واذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط ، فليذكر اصطلاحه في السبب والعلة، والمانع

فأما السبب فالمراد به ما وضع <sup>(١)</sup> شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ؛ كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة ، والزوال سبباً في وجوب الصلاة ، والسرقة سبباً في وجوب القطع ، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأُملاك ، وما أشبه ذلك

وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت <sup>(٢)</sup> بها الأمر أو الإباحة ، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي ؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر . والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة . فعلى الجملة ، العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة ، لا مظنتها <sup>(٣)</sup> ؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يقضي القاضي وهو غضبان » <sup>(٤)</sup> فالغضب سبب . وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة <sup>(٥)</sup> . على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما . ولا مشاحة في الاصطلاح

وأما المانع فهو السبب المقتضي لعلة تنافي علة مأموع <sup>(٦)</sup> ؛ لأنه إنما يطلق

(١) أي وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة فلا يلزم فيها الوصفان كما سبق . وقوله لحكم أي وضعي أو تكليفي . فأباحة الانتفاع حكم تكليفي ، وانتقال الأُملاك حكم وضعي .  
(٢) أي شرعت عندها . وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليفي ، مع أن الواقع أن العلة أعم . فدفع حاجة المتعاقدين في البيوع مثلاً حكمة تعلق بها انتقال الملك  
(٣) أما المظنة فهي التي تجعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به كالسفر مثلاً  
(٤) تقدم ( ص ٢٠٠ )  
(٥) ولما كان التشويش وصفاً غير منضبط وكان الغضب مظنته وكان وصفاً ظاهراً منضبطاً به وجعل سبباً

(٦) جرى على أن المانع مطلقاً يقتضي علة تنافي علة السبب حتى فيما يسميه الأصوليون مانع الحكم كما تراه في تعريفه وسائر بيانه . وهو اصطلاح له كما صدر به المسألة ، ولا مشاحة في الاصطلاح ، لكن إذا كان مبنياً على أمر معقول . وستأتي مناقشته في هذا الأمر

بالنسبة الى سبب مقتض لحكم لعله فيه . فإذا حضر المانع وهو مقتض علة تنافي تلك العلة ، ارتفع ذلك الحكم وبطلت تلك العلة . لكن من شرط كونه مانعاً أن يكون مخلاً بعللة السبب الذي نسب له المانع ، فيكون رفعاً لحكمه . فإنه إن لم يكن كذلك ، كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين أو حكمين متقابلين . وهذا باب كتاب التعارض والترجيح . فإذا قلنا الدين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضى افتقار المدين الى ما يؤدى به دينه . وقد تعين فيما بيده من النصاب . فحين تعلق به حقوق الغرماء ، انتفت حكمة وجود النصاب ، وهي الغنى الذي هو علة وجوب الزكاة فسقطت . وهكذا نقول في الأبوة المانعة من القصاص ؛ فإنها تضمنت علة تخل بحكمة القتل<sup>(١)</sup> العمد العدوان . وما أشبه ذلك مما هو كثير

### المسألة الثالثة

الشروط على ثلاثة أقسام: (أحدها) العقلية ؛ كالحياة في العلم ، والفهم في التكليف . (والثاني) العادية ؛ كملاصقة النار الجسم المحرق - في الإحراق ، ومقابلة الرأي للمرئى وتوسط الجسم الشفاف - في الإبصار ، وأشبه ذلك . (والثالث) الشرعية ؛ كالطهارة في الصلاة ، والحول في الزكاة ، والإحصان في الزنى . وهذا الثالث هو

(١) جرى في المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافي علة السبب، وجعله نوعاً واحداً، وأدرج ما يسمونه مانع الحكم في مانع السبب، ومثل لمانع السبب بالمثاليين الذين جعلوا الأول منها مثلاً لمانع السبب والثاني مثلاً لمانع الحكم . وظاهر أن مثال الأبوة الذي جعلوه مثلاً لمانع الحكم ، فيه حكمة المانع - وهي كون الأب سبباً لوجود الابن - هذه لا تخل بتحقيق حكمة السبب وهي الزجر، إذ الزجر والانكفاف وضرورة استتباب الأمن لا تزال قائمة إذا اقتصر من الوالد، فلم يخل بها حكمة الأبوة حتى يكون في هذا ما يخل بحكمة السبب كما يريد ، بل فيه تعارض سببين . فكان مقتضى تقريره في المانع ألا تعد الأبوة مانعاً فانت ترى أن قصره المانع على ما نافته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وصير تعريف المانع قاصراً . وعليه فاصطلاحه مبنى على اطراد أن كل مانع فيه علة تنافي علة السبب . فعليه تحقيق ذلك . وما لم يتحقق لا يكون هناك وجه للعدول عن كلام الأصوليين في جعلهم المانع نوعين

المقصود بالذكر . فإن حدث التعرض لشرط من شروط القسمين الأولين ، فمن حيث تعلق به حكم شرعي في خطاب الوضع أو خطاب التكليف . ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار ، فيدخل تحت القسم الثالث

### المسألة الرابعة

افتقرنا إلى بيان أن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف ، وليس بجزء . والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية . ألا ترى أن الحول هو المكمل لحكمة حصول النصاب وهي الغنى ، فإنه إذا ملك فقط ، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح . فجعل الشارع الحول مناطاً لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى . والخنث في اليمين مكمل لمقتضاها ، فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جنائية ما على اسم الله ، وإن اختلفوا في تقريرها ، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجنائية إلا عند الخنث ، فعند ذلك كل مقتضى اليمين . والزهوق أيضاً مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب<sup>(١)</sup> للقصاص أو الدية ، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضاً مخوفاً<sup>(٢)</sup> . والإحصان مكمل لمقتضى جنائية الزنى الموجبة للرجم . وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف ، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات ، فإن العقل إن لم يكن فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً ، كتكليف العجاوات والجمادات . فكيف يقال إنه مكمل ؟ بل هو العمدة في صحة التكليف . وكذلك لا يصح أن يقال أن الإيمان مكمل للعبادات ، فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الإيمان . وكثير من هذا

(١) إن اعتبر الزهوق مكملًا لحكمة المشروط وهو القتل كان من النوع الأول للشرط . وإن كان مكملًا لحكمة الزجر المترتبة على القصاص كان من النوع الثاني  
(٢) فجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم . ولكن شرطه الموت



ويرتفع هذا الإشكال <sup>(١)</sup> بأمرين : (أحدهما) أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية <sup>(٢)</sup> وكلا منا في الشروط الشرعية . (والثاني) أن العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف <sup>(٣)</sup> وهو الإنسان ، لا في نفس التكليف . ومعلوم أنه بالنسبة إلى الإنسان مكمل ، وأما الإيمان فلا نسلم أنه شرط ، لأن العبادات مبنية عليه . ألا ترى أن معنى العبادات التوجه إلى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح ؟ وهذا فرع الإيمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التي يبنى عليها شرطاً فيه ؟ هذا غير معقول . ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع في العبارة . وأيضاً فإن سلم في الإيمان أنه شرط ، ففي المكلف لا في التكليف . ويكون شرط صحة عند بعض ، وشرط وجوب عند بعض . فيما عدا التكليف بالإيمان . حسبما ذكره الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع

### المسألة الخامسة

الأصل المعلوم في الأصول : أن السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دونه . ويستوى في ذلك شرط الكمال ، وشرط الإجزاء . فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط ، كما لا يصح الحكم بالإجزاء مع فرض توقفه على شرط . وهذا من كلامهم ظاهر . فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . وأيضاً لو صح

(١) أي في العقل خاصة . أما الإيمان فجوابه يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته  
(٢) ولكننا قلنا إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتناولها أحكامها . ألا أن يقال إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية . ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطاً . وقد سلمه  
(٣) أي فيكون في التعبير بشرط التكليف تساهل . والغرض هو ما ذكر

ذلك اكان متوقف الوقوع على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معا . وذلك محال وأيضا فإن الشرط من حيث هو، يقتضى أنه لا يقع المشروط الا عند حضوره . فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعا وغير واقع معا . وذلك محال والأمر أوضح من الإطناب فيه

ولكنه ثبت فى كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر ، وعزى الى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط ، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا ؟ قولان ؛ اعتباراً باقتضاء السبب ، أو بتخلف الشرط . فمن راعى السبب وهو مقتضى لمسببه ، غلب اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط . ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه ، لم يراع حضور السبب بمجردة ، الا أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك فى اقتضائه وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف فى هذا الأصل مطلقا

و يمثلون ذلك بأمثلة : منها أن حصول النصاب سبب فى وجوب الزكاة ، ودوران الحول شرطه ، ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف \* واليمين سبب فى الكفارة ، والحنث شرطها ، ويجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين \* وإنفاذ المقاتل سبب فى القصاص أو الدية ، والزهوق شرطه ، ويجوز العفو قبل الزهوق وبعد السبب . ولم يحكوا فى هذه الصورة خلافا \* وفى المذهب : اذا جعل الرجل أمرا امرأة يتزوجها بيد زوجة هى فى ملكه إن شاءت طلقت أو أبتت ، فاستأذنها <sup>(١)</sup> فى التزويج فأذنت له ، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه - قال مالك ليس لها ذلك ؛ بناء على أنها

(١) المذكور فى كتب المذهب أنه اذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذى ملكها إياه بأن قالت مثلا أسقطت حقى ثم تزوج بالمرأة التى جعل لزوجته حق تطليقها فاذا أرادت أن تملك هذا الحق فليس لها ذلك على المشهور المعتبر . ومقابله ضعيف . وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتى . أما مجرد الاذن له على ما هو ظاهر كلامه فانه لا يسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتى . ولا يخفى عليك أن قوله ( بناء على الخ ) ليس من مقول مالك

قد استتطعت بعد جريان السبب وهو التملك ، وإن كان قبل حصول الشرط وهو الزوج \* وإذا أذن الورثة - عند المرض المخوف - في التصرف في أكثر من الثلث جاز ، مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت . فالمرض هو السبب لتملكهم ، والموت شرط ، فينفذ إذ منهم عند مالك - خلافاً لأبي حنيفة والشافعي ... وإن لم يقع الشرط . ومن الناس من قال بإيفاد إذتهم في الصحة والمرض . فالسبب على رأى هؤلاء هو القرابة ، ولا بد لهم من القول بأن الموت شرط \* وفي المذهب : من جامع فالتذ لم ينزل ، فاغتسل ثم أنزل ، ففي وجوب الغسل عليه ثانية قولان ، ونفى الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره ، وقد اغتسل ، فلا يغتسل له مرة أخرى . هذه حجة سحنون وابن الموارز . فالسبب هو الانفصال ، والخروج شرط ولم يعتبر ... إلى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل

وهو ظاهر المعارضة للأصل الأول ، فإن الأول يقضى بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق . والثاني يقضى بأنه صحيح عند بعض العلماء ، وربما صح باتفاق كما في مسألة العفو قبل الزهوق . ولا يمكن أن يصح الاصلان معاً بإطلاق . والمعلوم صحة الأصل الأول . فلا بد من النظر في كلامهم في الأصل الثاني : أما أولاً فنفس التناقض بين الأصلين كاف في عدم صحته ، عند العلم بصحة<sup>(١)</sup> الأصل الأول

وأما ثانياً فلانسلم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط ، فإننا نقول : من أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً - من غير أهل مذهبنا - فبناء على أنه ليس بشرط في الوجوب ، وإنما هو شرط في الاحتتام . فالحول كله كأنه وقت - عند هذا القائل - لوجوب<sup>(٢)</sup> الزكاة موسع ، ويتحتم في آخر الوقت ، كسائر أوقات التوسعة . وأما الإخراج قبل الحول بيسير - على مذهبنا - فبناء

(١) أي بإطلاق ليصح التناقض

(٢) ومثل هذا الجواب للسعد في حاشيته على ابن الحاجب في مسألة الأداء والقضاء



على أن ما قرب من الشيء فحكمه حكمه ؛ فشرط الوجوب حاصل . وكذلك القول في شرط الحنث ؛ من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتمام من غير تخير ، لا شرط في وجوبها .

وأما مسألة الزهوق ، فهو شرط في وجوب القصاص أو الدية ، لا أنه شرط في صحة العفو . وهذا متفق عليه ؛ إذ العفو بعده لا يمكن ،<sup>(١)</sup> فلا بد من وقوعه قبله إن وقع ؛ ولا يصح<sup>(٢)</sup> أن يكون شرطاً إذذاك في صحته . ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لا تتعلق بالمال ، فجاز عفو عنه مطلقاً<sup>(٣)</sup> ؛ كما يجوز عفو عن سائر الجراح ، وعن عرضه إذا قُذِفَ ، وما أشبه ذلك . والدليل على أن مُدْرَكَ حكم العفو ليس ما قالوه<sup>(٤)</sup> أنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص . أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق ؛ ولو كان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان<sup>(٥)</sup>

وأما مسألة تملك المرأة ، فإنها لما أسقطت حق نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه ، لم يبق لها ما يتعلق به بعده ؛ لأن ما كانت تملكه بالتمليك قد أسقطت حقها<sup>(٦)</sup> فيه بعد ما جرى سببه ، فلم يكن لتزوجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط . وهو فقه ظاهر

(١) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح

(٢) لو كان تقريرا بالفاء لكان أوضح

(٣) أي زاد عن ثلث ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك

(٤) أي فيما سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بترتب السبب وإن لم يحصل الشرط ، اعتباراً باقتضاء السبب

(٥) ومعلوم أن الزهوق شرط في القصاص والدية . وقد اتفقوا على أنه إن لم يحصل هذا الشرط فلا يتأتى القصاص ولا أخذ دية النفس . فاتفقهم دليل على أن مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب عليه المسبب . ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط لكان قائلاً بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهو الزهوق . ولم يقل بذلك أحد . فدل على اعتبار الجميع للشرط في تحقق حكم المسبب

(٦) أي فليس تزوج المرأة شرطاً في صحة التملك ، لأن الملك تم بمجرد الصيغة . غاية أن أثره إنما يكون بعد التزوج ، فإذا أسقطت الملك فليس إسقاطاً قبل حصول الشرط في الملك

ومسألة إذن الورثة بينة المعنى ؛ فان الموت سبب في صحة الملك لا في تعلقه ،  
والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لا في تملكهم له . فهما سببان ،  
كل واحد منهما يقتضى حكماً لا يقتضيه الآخر . فمن حيث كان المرض سبباً  
لتعلق الحق وإن لم يكن ملك ، كان إذنهم واقعاً في محله ؛ لأنهم لما تعلق حقهم  
بمال الموروث صارت لهم فيه شبهة ملك ، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم بعد  
ذلك مطالبة ؛ لأنهم صاروا - في الحال الذي أنفذوا تصرف المريض فيه حالة  
المرض - كالأجانب <sup>(١)</sup> ؛ فإذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق ، كالثالث ؛  
والقائل بمنع الإنفاذ يصح مع القول بأن الموت شرط ؛ لأنهم أذنوا قبل التملك <sup>(٢)</sup>  
وقبل حصول الشرط ، فلا ينفذ ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها

وأما مسألة الإنزال فيصح <sup>(٣)</sup> بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الغسل ،  
أولاً أنه لا حكم له ؛ لأنه إنزال من غير اقتران لذة  
فعلی الجملة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط

(١) فقد أسقطوا المقدار الذي ترتب لهم على مرض مورثهم وصاروا كالأجانب لا يقبل  
منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائداً على الثلث كحال الأجانب في ذلك . وكل هذا  
خارج عن تقرير ملك لهم في حالة المرض  
(٢) أي قبل تمامه بحصول شرطه

(٣) أي تبني على أن الجماع ليس من شرط وجوب الغسل فيه الإنزال . وفرض المسألة  
الجماع . فدعوى أن الإنزال شرط ليست بصحيحة في هذا الفرض . أو يقال ان عدم وجوب  
الغسل مبني على ما هو أعم من ذلك وهو أن كل إنزال لم يقتزن بلذة يكون كالعدم لا حكم له  
ولولم يكن ناشئاً عن الجماع ، اللهم الا ما كان في النوم فانهم وان لم يشترطوا مقارنته للذة الا  
أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب ان المني لا يكون الا مع  
لذة طردوا الباب في النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة . وهذا انما يصح اذا سلمنا أنه يشترط  
مقارنة اللذة في اعتبار الإنزال موجبا ، مع أنهم صرحوا في غير الجماع بأن الإنزال بسبب  
اللذة موجب للغسل وان لم يقارنها بل تأخر عنها فتأمل . ثم رأيت أن ما قلناه ليس متفقاً عليه  
بل هو المعتمد . ومقابله يشترط في الإنزال الموجب للغسل أن يكون بلذة مقارنة ، حتى اذا التذ  
وبعد انقضاء اللذة خرج منه المني فانه لا يطالب بالغسل مطلقاً ، سواء اغتسل قبل خروجه - وان  
لم يطالب به - أولم يغتسل . فكلام المؤلف مبني على هذا . راجع الزرقاني وحاشية العدوى عليه

### المسألة السادسة

الشروط المعتبرة في المشروطات شرعا على ضربين :

﴿ أحدهما ﴾ ما كان راجعاً الى خطاب التكليف - إما أموراً بتحصيلها - كالطهارة للصلاة ، وأخذ الزينة لها ، وطهارة الثوب ، وما أشبه ذلك - وإما منهيًا عن تحصيلها - كزكاح المحلل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الاول ، والجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة ، الذي هو شرط لنقصان الصدقة ، وما أشبه ذلك • فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه • فالأول مقصود الفعل ؛ والثاني مقصود الترك • وكذلك الشرط المخير فيه - إن اتفق<sup>(١)</sup> - فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلف : إن شاء فعله فيحصل المشروط ، وإن شاء تركه فلا يحصل

﴿ والضرب الثاني ﴾ ما يرجع الى خطاب الوضع ؛ كالحول في الزكاة ، والإحصان في الزنى ، والحرز في القطع ، وما أشبه ذلك • فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط ، ولا في عدم تحصيله • فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه ، ليس بمطلوب الفعل أن يقال يجب على إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه ، ولا مطلوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفاً أن تجب فيه الزكاة • وكذلك الإحصان لا يقال انه مطلوب الفعل<sup>(٢)</sup> ليجب عليه الرجم اذا زنى ، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم اذا زنى • وأيضاً فلو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع ؛ وقد فرضناه كذلك • هذا خلف • والحكم فيه ظاهر • فإذا توجه قصد المكلف الى فعل الشرط أو الى تركه ، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته ، فلا بد من النظر في ذلك • وهى :

(١) كالنكاح الذى يكون به محصناً فهو مباح وشرط فى ترتب حكم الرجم على الزنا  
(٢) أى ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح ، والا فلا إحصان وصف لا بفعل



## المسألة السابعة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف<sup>(١)</sup> ،  
 مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مخيراً فيه ، أو لا . فإن كان ذلك فلا إشكال فيه ،  
 وتنبني الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره ، وترتفع عند فقده ؛ كالنصاب  
 إذا أنفق قبل الحول للحاجة إلى إنفاقه ، أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه ، أو يخلط  
 ماشيته بماشية غيره لحاجته إلى الخلطة ، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى ،  
 أو يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده ، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على  
 الإنسان ، إلى ما أشبه ذلك

وإن كان<sup>(٢)</sup> فعله أو تركه من جهة كونه شرطاً ، قصداً لا إسقاطاً حكم الاقتضاء

(١) لا يقال موضوع المسألة عام في الضربين وقد خصه بخطاب التكليف فيكون خاصاً  
 بالضرب الأول في المسألة قبلها . وهذا لا يناسب فرض المسألة كما لا يناسب الأمثلة الآتية  
 لأننا نقول أن خطاب الوضع يدخل تحت قوله أو مخيراً فيه وكذا تحت ما قبله من المأمور به والمنهى  
 عنه من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الآتية يحصل مسبباً عن فعل المخير فيه مثلاً كما  
 تقدمت أمثلته ، فإن الحول في الزكاة يحصل من امساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه ، له أن  
 ينفق أو يمسك . والاحصان مرتب على النكاح المخير فيه . وجمع المتفرق وتفريق المجتمع مخير  
 فيه . وكل منهما مترتب عليه خطاب الوضع . فالكلام جار مع فرضه المسألة . فإن فعل الشرط  
 لأنه مأمور به أو تركه لأنه منهي عنه ، أو فعله لأنه مخير فيه ، وكان قصده قضاء حاجته ،  
 لا إبطال مسبب شرعي ، فلا دلام في ترتب أحكام الشرط عليه .

(٢) أي فإن فعل ما يحقق الشرط أو فعل ما يخل به بهذا القصد فإنه يكون باطلاً لا يترتب  
 عليه أثره . وظاهره أن ذلك جار فيما ترتب عليه ما لا يعد هرباً من الأثر . كأن يجمع  
 لتزومه الزكاة أو يفرق لتزومه أيضاً ، وكذا إذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة ،  
 أو فعل موجب الاحصان ليرجم إذا زنى . ظاهره أن هذا لا يترتب عليه أثره لأنه قصد إلى  
 الشرط من جهة كونه شرطاً بنية إسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق  
 الشرط حتى لا يترتب عليه أثره وهو عدم الزكاة في المثالين الأول والثاني  
 وعدم الرجم في المثال الثالث . ولا يخفى أن هذا الظاهر غير واضح لأنه متى بقي

في السبب أن لا يترتب عليه أثره ، فهذا عمل غير صحيح ، وسعى باطل • دلت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً

فمن الأحاديث في هذا الباب قوله ﷺ (١) : « لا يُجمعُ بين متفرقٍ ولا يفرقُ بين مجتمعٍ خَشْيَةُ الصَّدَقَةِ » (٢) وفل ﷺ (٣) : « البَيْعُ والمُبْتَاعُ بالخيارِ حتى يَتَفَرَّقَا إلا أن تكونَ صَفْقَةُ خيارٍ • ولا يحلُّ له أن يُفَارِقَهُ خَشْيَةَ أن يَسْتَقِيلَهُ » وقال : « مَنْ أَدْخَلَ فَرَسًا بَيْنَ فَرَسَيْنِ وهو لَا يَأْمَنُ أن تُسْبِقَ

النصاب الى الحول عنده ولو بهذا القصد لزمته الزكاة . وكذا يقال في بقية الامثلة . فهل تقيد المسألة بما اذا كان الفعل أو الترك قصدا الى إسقاط أثر شرعى لا يراه في مصلحته ، وهربا بما ينافي مقاصد الناس في المألوف عند العقلاء ، فيكون الحكم في المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجا فيما يقوله المؤلف

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى  
(٢) فهو فعل منهي عنه ليحل بشرط الزكاة أو زيادتها . وفي المثال الثانى فعل منهي عنه ليحل بشرط الخيار . وفي المثال الثالث فعل منهي عنه وهو إدخال فرس معروف فيها أنها تسبق الخيل ليحقق شرط حوز الرهان وهو السبق فهو محل بقصد المسابقة ومقترن بقصد حصول الشرط . وكذا يقال في شرط الولاء إنه فعل منهي عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء الا يترتب عليه أثره . وكذا البيع وشرط ألا يبيعه المشتري مطلقا أو لغيره مثلا فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشتري في سائر تصرفات الملك . وما بعده قيد فيه السلف الذى لا يكون الا لله وليس فيه مشاحة ولا ربح بالبيع الذى فيه ذلك فقد خرج السلف بذلك عن مقتضاه . وشرط في شرط كشرط أن يكون الولاء للبائعين في مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيعها أن تعتقها واشترطوا في عتقها أن يكون الولاء لهم . والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيع والشرط مسألة شرط العتق فقد أجازوها فيتصور فيها شرط في شرط . وكذا فعل اليمين المنهى عنها ليرتب عليها حقاله لم يكن فقد فعل شرطا يترتب عليه القضاء له بغير حقه وقد فعله من جهة كونه شرطا بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الخالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل . وآية (ولا يحل لكم الخ) من هذا أيضاً فاذا فعل ما يقتضى نشوزها وعدم قيامها بحدود الله فقد فعل منهي عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية . وآية شهادة الزور قال شهادة يحقق بها شرطا لحكم القاضى للمشهود له بقصد اسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة . والتيسر المستعار يريد تحقيق شرط عودها للأول بهذا القصد

(٣) هذه الرواية في منتقى الأخبار عن أحمد والدارقطنى وأصحاب السنن الا ابن ماجه ، وأخرجه أيضا البيهقى وحسنه الترمذى

فليس بقرار ؛ ومن أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن أن تسبق فهو قرار<sup>(١)</sup> »  
 وقل في حديث بريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم : « من اشترط  
 شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط<sup>(٢)</sup> » الحديث « ونهى  
 عليه الصلاة والسلام عن بيع وشرط ، وعن بيع وسلف ، وعن شرط في  
 شرط<sup>(٣)</sup> » وسائر أحاديث الشروط المنهى عنها . ومنه حديث : « من اقتطع مال  
 امرئ مسلم بيمينه<sup>(٤)</sup> » وحديث : « إن اليمين على نية المستحلف<sup>(٥)</sup> »  
 وعليه جاءت الآية : ( إن الذين يشترون بعيد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً )  
 الآية . وفي القرآن أيضاً : ( ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً  
 إلا أن يخافا أن لا يقيا حدود الله ) الآية . وآية شهادة الزور والأحاديث فيها من  
 هذا أيضاً . وقال تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم يديكم بالباطل  
 إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ) وما في معنى ذلك من الأحاديث وقال : ( فإن  
 طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ) وما جاء من أحاديث<sup>(٦)</sup> لعن المحلل  
 والمحلل له والتيس المستعار ، وحديث<sup>(٧)</sup> التصيرية في شراء الشاة على أنها غزيرة

(١) رواه في التيسير عن أبي داود ، بإسناد من يسبق في الموضوعين

(٢) تقدم (ص ٢١٥)

(٣) ورد في التيسير عن أصحاب السنن الثلاثة (لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع) ،

وعن مالك (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف)

(٤) بقية الحديث طوقه يوم القيامة . وروى في الترغيب والترهيب (من اقتطع مال امرئ  
 مسلم يمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار الخ) عن الطبراني في الكبير واللفظ له ، والحاكم  
 وقال صحيح الإسناد

(٥) رواه مسلم وأبو داود والترمذي (٦) حديث (لعن الله المحلل والمحلل له)

رواه في الجامع الصغير عن أحمد عن علي ، والترمذي والنسائي عن ابن مسعود ،  
 والترمذي عن جابر . وليس في هذه الروايات قوله (والتيس المستعار) . قال المناوي قال الترمذي  
 حسن صحيح . قال ابن القطان ولم يلتفت لكونه من رواية أبي قيس عبد الرحمن بن مروان  
 وهو مختلف فيه . وقال ابن حجر رواه ثقات . وقال الحافظ الذهبي في الكبائر صح من  
 حديث ابن مسعود

(٧) ذكر في التيسير عن أبي هريرة : رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم



لا يجوز التحيل للهروب من حكم السبب ، بفعل شرط أو تركه ٢٧٧

الدَّرَّ ، وسائر أحاديث<sup>(١)</sup> النهي عن الغش ، والخديعة ، والخلافة ، والنَجْش<sup>(٢)</sup> ،  
وحديث<sup>(٣)</sup> امرأة رفاعة القرظي حين طلقها وتزوجها<sup>(٤)</sup> عبد الرحمن بن الزبير .  
والأدلة أكثر من أن يؤتى عليها هنا

(لأنصرّ - ويروى لا تصرّوا - الأبل والغنم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها : إن ذاء  
أمسك وإن شاء ردها وصاعاً من تمر) أخرجه الستة وفي أخرى للبخاري (فإن رضيها أمسكها  
وإن سخطها ففي حلبها صاع من تمر) وفي أخرى لمسلم (فهو فيها بالخيار)  
(١) منها ما رواه في التيسير عن الستة إلا الترمذي أن رجلاً ذكر لرسول الله صلى  
الله عليه وسلم أنه يتخدع في البيوع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( من بايعت فقل  
لا خلافة ) فكان إذا باع قال لا خلافة - (الخلافة الخداع)  
وروى في التيسير أيضاً عن الحمسة إلا النسائي ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
قال : ( لا تناجشوا ) وعن ابن عمر قال : ( نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش ) .  
أخرجه الثلاثة والنسائي في التيسير ، وزاد مالك قال : والنجش أن تعطيه بسلعة أكثر  
منها وليس في نفسك اشتاؤها فيقتدي بك غيرك

(٢) تصرية الشاة ومادعها من مسائل الغش والخديعة والخلافة والنجش - ويجمعها في  
الحقيقة جنس الغش - قد فعل بها أسرها يقتضي زيادة الثمن عما إذا كانت غير مفشوشة . ولو كان  
مافعله بهذا القصد صحيحاً لرتب الشارع عليه ملكة للزيادة وحل الانتفاع بها ، ولكنه لا يرتب  
ذلك لأنه فعل شرط الزيادة بهذا القصد السيئ ولا بد . فلا تكون الزيادة ملكاً له ولا يحل  
انتفاعه بها وللمشتري رد المبيع واسترداد الثمن

(٣) روى مالك أن رفاعة بن سمؤال طلق امرأته ثلاثاً في عهد رسول الله صلى الله  
عليه وسلم . فنكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمسيها ففارقها ،  
فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم  
فنهاه عن تزوجها ، وقال : ( لا تحل حتى تذوق العسيلة )

(٤) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلاً ولكن بقصد غير صحيح فكان سعيها باطلاً  
من هذه الجهة . أما في مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر  
وأنه فعل بقصد سيئ كالتحليل مثلاً حتى يلغى الأثر المترتب على الشرط ويبقى الأمر كما كان  
قبل فعله . وإنما الذي في المسألة أن الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام ( لا . حتى تذوق  
عسيلته الخ ) أي أنه لم يتحقق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت إليه عليه السلام بعد  
مدة تقول انه قد مسني فقال لها ( كذبت بقولك الأول فلن أصدقك في الآخر ) فلا يظهر وجه  
إدراج المسألة في هذا الباب .

وأيضاً فإن هذا العمل <sup>(١)</sup> يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعى جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة ، عبثاً لاحكمة له ولا منفعة به ، وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح و أنها معتبرة في الأحكام . وأيضاً فإنه مضادٌ لقصد الشارع ؛ من جهة أن السبب لما انعقد وحصل في الوجود ، صار مقتضياً شرعاً لمسببه ؛ لكنه توقف على حصول شرط <sup>(٢)</sup> هو تكميل للسبب ؛ فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب ، قاصداً لمضادة الشارع في وضعه سبباً . وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة . فهذا العمل باطل

فإن قيل : المسألة مفروضة في سببٍ توقف اقتضاؤه للحكم على شرط . فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فقد ، كان كما لو لم يقصد ذلك ؛ ولا تأثير للقصد . وقد تبين أن الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً ؛ كالحول في الزكاة فإنه شرط . لا تجب الزكاة بدونه بالفرض . والمعلوم من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط ، لا عند فقدها . فإذا لم ينهض سبباً كانت المسألة كمن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معاني الانتفاع ، فلا تجب عليه الزكاة ؛ لأن السبب لم يقتض إيجابها ، لتوقفه على ذلك الشرط.

(١) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالنقل والاستنباط منه . وهذا وما بعده استدلال بطريق العقل المبني على ما استقرى من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح . فلو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذي قصد به هذا القصد لبطلت تلك المصالح التي ينهضها الشارع على تلك الأسباب . فمثلاً لو اعتبر التفريق والجمع بهذه النية ، ولو اعتبر الانفاق قبل الحول بقليل لهرب من الزكاة في المسألتين ، لا يمكن لكل واحد أن يخلص من وجوب الزكاة بفعل هذا الشرط أو تركه . مثلاً وضاعت المصلحة المترتبة على الزكاة . وكذا يقال في سائر الأمثلة

(٢) كمرور الحول مثلاً في النصاب ، فإذا انفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له مضاداً لقصد الشارع إيجاب الزكاة فيه

لا يجوز التحيل للهروب من حكم السبب ، بفعل شرط أو تركه ٢٧٩

الذي ثبت اعتباره شرعاً . فمن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق<sup>(١)</sup> . وهكذا سائر المسائل

فالجواب أن هذا المعنى إنما يجري فيما إذا لم يقصد رفع حكم السبب . وأما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر ، لأن الشرع شهد له بالإلغاء على القطع . ويتبين ذلك بالأدلة المذكورة إذا عرضت المسألة عليها ، فإن الجمع بين المتفرق أو التفرقة بين المجتمع قد نهى عنها إذا قصد بها إبطال<sup>(٢)</sup> حكم السبب ، بالإتيان بشرط . ينقصها حتى تبخس المساكين . فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق ، ونصفها بشرط اختلاطها بأربعين أخرى مثلاً ، فإذا جمعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهى عنه . كما أنه إذا كانت مائة مختلطة بمائة وواحدة ، ففرقها قصداً أن يخرج واحدة ، فكذلك . وما ذاك إلا أنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه ما اقتضاه السبب الأول . فكذلك المنفق نصابه بقصد رفع ما اقتضاه من وجوب الإخراج . وكذلك قوله : « ولا يحلُّ له أن يفارقه خشية أن يستقيأه » فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد ، وعن الإتيان بشرط الفرس المجلية للجعل بقصد أخذه ، لا بقصد المسابقة معه . ومثله مسائل الشروط ، فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة<sup>(٣)</sup> . فإن العقد

(١) هو مضاف لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق ، وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب إنما يقتضى مسببه عند وجود الشرط لا عند فنده ، يعنى فكان يقتضى ذلك على أكثر الفروض أن يقال أنه فعل منها عنه وأثم مثلاً ولكنه لا تجب عليه الزكاة . فأنه من جهة المضادة لقصد الشارع ، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله

(٢) وتقدمت القاعدة الاضوائية وهي أنه ليس لاحد أن يرفع حكم السبب لأن السبب من فعل الله لا من فعل المكلف . ولما كان هذا الشرط يقصد به رفع السبب كان لاغياً وكأنه لم يكن

(٣) قيد به لما سبق له من أن السبب الذي لا يرفع هو سبب سبب وقع بالفعل . فارجع إليه



على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ما ينشأ عنه ومن ذلك الولاء ، فمن شرط أن الولاء له من البائعين ، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه ، واعتبر هكذا سائر ما تقدم تجده كذلك ، فعلى هذا ، الإتيان بالشروط أو رفعها بذلك القصد هو المنهى عنه <sup>(١)</sup> ، وإذا كان منهيًا عنه كان مضافاً لقصد الشارع <sup>(٢)</sup> ، فيكون باطلاً

### فصل

هذا العمل هل يقتضى البطلان بإطلاق أم لا ؟  
الجواب أن في ذلك تفصيلاً ، وهو أن نقول : لا يخلو أن يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع ، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى ، أو لا  
فإن كان كذلك ، فالحكم الذي اقتضاه السبب ، على حاله قبل هذا العمل ، والعمل باطل ضائع ، لا فائدة فيه ، ولا حكم له ؛ مثل أن يكون وهب المال قبل الحول ، لمن راوضه على أن يردّه عليه بعد الحول بهبة أو غيرها ؛ وكالجامع بين المفرق ريثما يأتى الساعى ثم ترد إلى التفرقة ، أو المفرق بين المجتمع كذلك ثم يردّها إلى ما كانت عليه ؛ وكالناكح لتظهر صوزة الشرط ثم تعود إلى مطلقها ثلاثاً ؛ وأشبه ذلك . لأن هذا الشرط المعمول فيه ، لا معنى له ولا فائدة فيه تقصده شرعاً

وإن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه :

(١) أى فقوله - في الاعتراض السابق - أنه موافق من جهة ومخالف من جهة غير صحيح ، فإنه مخالف من كل جهة . لأنه متى كان المنهى عنه ، وفعل الشرط نفسه فيكون باطلاً وكأنه لم يحصل . فبقى الحكم كما كان قبل فعله

(٢) أى مضاده عينا . وسيأتى لهذا ذكر في الفصل بعده

(أحدهما) <sup>(١)</sup> أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كافٍ؛ فإنه هو الباعث <sup>(٢)</sup> على الحكم، وإنما الشرط أمر خارجي مكمل؛ وإلا لزم أن يكون الشرط جزء العلة، والفرض خلافه. وأيضاً فإن القصد فيه قد صار غير شرعي، فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع؛ فهو في حكم ما لم يعمل فيه، واتحد مع القسم الأول في الحكم؛ فلا يترتب على هذا العمل حكم. ومثال ذلك إن أنفق النصاب قبل الحول في منفعه، أو وهبه هبة بئلة لم يرجع فيها، أو جمع بين المقترق، أو فرق بين المجتمع. وكل ذلك بقصد الفرار من الزكاة. لكنه لم يعد إلى ما كان عليه قبل الحول. وما أشبه ذلك. فقد علمنا. حين نصب الشارع ذلك السبب للحكم. أنه قاصد لثبوت الحكم به؛ فإذا أخذ هذا يرفع حكم السبب مع انتهاضه سبباً، كان مناقضاً لقصد الشارع. وهذا باطل. وكون الشرط - حين رفع أو وضع - على وجه يعتبره الشارع على الجملة <sup>(٣)</sup>، قد أثر فيه القصد الفاسد، فلا يصح أن يذهب شرطاً شرعياً. فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحقق بالقسم الأول

(والثاني) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كافٍ؛ فإنه وإن كان باعثاً، قد جعل في الشرع مقيداً بوجود الشرط. فإذا ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرد وجود الشرط؛ وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط،

(١) ضعيف في النظر إن لم يكمل بما سبق من أنه منهي عنه ومضاد لقصد الشارع قطعاً فيكون باطلاً. أما مجرد أن الشرط أمر خارجي الخ فإنه لا يفيد. ولو جعل ما بعده مكمل له لادلىلاً مستقلاً وكان هو روح الدليل لصح. ولكن قوله (وأيضاً) يقتضي استقلاله في نظره بالاستدلال. وكلامه في التطبيق على الأمثلة بعد يقتضي أن محل الاستدلال وروحه ما بعد قوله (وأيضاً) فتأمل

(٢) لا يخفى ما فيه من التسامح

(٣) فالشارع يعتبر اتفاق النصاب قبل الحول في منفعه والهبة البتلة وجمع المقترق مثلاً بهذا القصد نافذاً، فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يرد ما أنفق في قضاء مصالحه وهكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع. فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لامن كل وجه لانه بهذا القصد الفاسد يكون آتياً وأيضاً لا يرتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة

لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه . وإنما قصد لما لم يظهر فيه قصد الشارع للإيقاع أو عدمه ، وهو الشرط أو عدمه ؛ لكن لما كان ذلك القصد آيلاً لمناقضة قصد الشارع على الجملة ، لا عيناً ، لم يكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها . وأيضاً فإن هذا العمل لما كان مؤثراً وحاصلاً وواقع ، لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعياً أو سبباً شرعياً ؛ كما كان تغيير المغصوب سبباً أو شرطاً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له ، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذلك الحكم

وعلى هذا الأصل يذنب صحة ما يقول اللمخي فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة ، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار ، أو أخر صلاة حضر عن وقتها الاختياري ليصليها في السفر ركعتين ، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها - قال : فجميع ذلك مكروه ، ولا يجب على هذا في السفر صيام ، ولا أن يصلي أربعاً ، ولا على الحائض قضاؤها . وعليه أيضاً يجري الحكم في الخالف : « كيقضين فلا حقاً الى شهر » وحلف بالطلاق الثلاث ، فخاف الحنث فخالع زوجته ثلاثاً يحنث ، فلما انقضى الأجل راجعها . فهذا الوجه يقتضي أنه لا يحنث ، لو توع الحنث وليست بزوجة ؛ لأن الخلع ماض شرعاً وإن قصد به قصد الممنوع

( والثالث ) أن يفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين : فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله ؛ وإن ثبت له في نفسه حكم شرعي ؛ كمسألة الجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع ، ومسألة نكاح المحلل على القول بأنه نافذ ماض ولا يحللها ذلك للأول . لأن الزكاة من حقوق الله ؛ وكذلك المنع من نكاح المحلل حق الله ، لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين . وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين ؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذلك



## المسألة الثامنة ( الشرط إماماً لمقصود الشارع ، أو منافٍ ، أو لا ولا ) ٢٨٣

هذا كله ما لم يدل دليل خاص على خلاف ذلك . فإنه ان دل دليل خاص على خلافه صير إليه ، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور ؛ لأنه إذ ذاك دال على إضافة هذا الأمر الخاص الى حق الله ، أو الى حق الآدميين . ويبقى بعد ما إذا اجتمع الحقان ، محل نظر واجتهاد . فيغلب أحد الطرفين بحسب ما يظهر للجهته . والله أعلم

### المسألة الثامنة

الشروط مع مشروطاتها <sup>(١)</sup> على ثلاثة أقسام :  
( أحدها ) أن يكون مكملًا لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال ؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه ، واشتراط الكفء والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان في النكاح ، واشتراط الرهن والحيل والنقد أو النسيئة في الثمن في البيع ، واشتراط العهدة في الرقيق ، واشتراط مال العبد ، وعمرة الشجر ، وما أشبه ذلك . وكذا اشتراط الحول في الزكاة ، والإحصان في الزنى ، وعدم الطول في نكاح الاماء ، والحرز في القطع . فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضى حكماً ، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لا يثق بلزوم المسجد ، كان للصيام فيه أثر ظاهر . ولما كان غير الكفء مظنةً للانزاع وأنفة أحد الزوجين أو عصبيتهما ، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة ، وأولى بحسن العادات ، كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح . وهكذا الإمساك بمعروف وسائر تلك الشروط المذكورة تجري على هذا الوجه . فثبوتها شرعاً واضح

(١) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المعتبرة في المشروطات شرعاً . وهنا أطلقها حتى يتأتى التقسيم الى الأقسام الثلاثة . فالكلام هنا عام فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملائم ، أو مناف ، أو لا ملائم ولا مناف

﴿ والثاني ﴾ أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته ، بل هو على الضد من الاول ؛ كما اذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب ، أو اشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد - بناء على رأى مالك (١) . أو اشترط في النكاح أن لا ينفق عليها أو أن لا يطأها وليس بمحبوب ولا عذبة ، أو شرط في البيع أن لا ينتفع بالمبيع ، أو إن انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض ، أو شرط الصانع على المستصنع أن لا يضمن المستأجر عليه إن تلف ، وأن يصدقه في دعوى التلف ، وما أشبه ذلك . فهذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله ، لأنه مناف لحكمة السبب . فلا يصح أن يجتمع معه . فإن الكلام في الصلاة مُناف لما شرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه اليه والمناجاة له . وكذلك المُشترط في الاعتكاف الخروج ، مشترط ما ينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد . واشترط الناكح أن لا يُنفق ، ينافي استجلاب المودة المطلوبة فيه . وإذا اشترط أن لا يطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل ، وأضرّ بالزوجة . فليس من الإمساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤالفة . وهكذا سائر الشروط المذكورة . إلا أنها اذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشرطات أم لا ؟ هذا محل نظر يستمد (٢) من المسألة التي قبل هذه

﴿ والثالث ﴾ أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشرطه ولا ملاءمة . وهو محل نظر : هل يلحق بالاول من جهة عدم المنافاة ؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً ؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هذا ، التفرقة بين العبادات والمعاملات . فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة ؛ لأن الأصل

(١) من لزوم المسجد

(٢) فهي شروط تقتضى رفع حكمة السبب ويقصد بها رفع السبب الواقع . وتقدم

تفصيل ذلك

## النوع الثالث فى الموانع ( المسألة الأولى - المانع أربعة أقسام ) ٢٨٥

ففى التعبد دون الالتفات إلى المعانى ، والأصل فىها أن لا يقدم عليها إلا بإذن ؛  
إد لاجمال للعقول فى اختراع التعبدات . فكذلك ما يتعلق بها من الشروط .  
وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المناقاة ؛ لأن الأصل فىها الالتفات الى  
المعانى دون التعبد ، والأصل فىها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه . والله أعلم

### ﴿ النوع الثالث فى الموانع وفيه مسائل ﴾

#### المسألة الأولى

الموانع ضربان : أحدهما ما لا يتأتى فيه <sup>(١)</sup> اجتماعه مع الطلب . والثانى  
ما يمكن فيه ذلك . وهو نوعان : أحدهما يرفع أصل الطلب . والثانى لا يرفعه ولكن  
يرفع انحنائه . وهذا قسمان : أحدهما أن يكون رفعه بمعنى أنه يصير مخيراً <sup>(٢)</sup>  
فيه لمن قدر عليه . والآخر أن يكون رفعه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب .  
فهذه أربعة أقسام

( فأما الأول ) فنحو زوال العقل بنوم ، أو جنون ، أو غيرهما . وهو مانع  
من أصل الطلب جملة ؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إككان فهمه ، لأنه إلزام  
يقتضى التزاما . وفاقد العقل لا يمكن إلزامه كما لا يمكن ذلك فى البهائم والجمادات .  
فإن تعلق طلب <sup>(٣)</sup> يقتضى استجلاب مصلحة أو درء مفسدة ، فذلك راجع

(١) أى عقلا . وقوله ( أحدهما يرفع أصل الطلب ) أى وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلا  
وامتنع الاجتماع شرعا . والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلا وشرعا  
(٢) يعنى ليس واجبا وان كان مطلوبا شرعا كما يوضحه فيما بعد  
(٣) أى بسبب عمل صدر من غير العاقل كالتلافى بالبهيمة مال الغير ، وكالصبي يقتل غيره  
مثلا . فضمان المثلث وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبهيمة والصبي ، وإنما يتعلق بربهما  
وبولى الصبي



إلى الغير ؛ كرياضة البهائم وتأديبها . والكلام في هذا مبين في الأصول <sup>(١)</sup>  
 (وأما الثاني) فكالحيض والنفاس . وهو رافع لأصل الطلب وإن أمكن  
 حصوله معه ؛ لكن إنما يرفع مثل هذا الطلب بالنسبة إلى ما لا يطلب به <sup>(٢)</sup> البتة ؛  
 كالصلاة ، ودخول المسجد ، ومس المصحف ، وما أشبه ذلك . وأما ما يطلب به <sup>(٣)</sup> بعد  
 رفع المانع ، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور ، لا حاجة لنا إلى ذكره هنا .  
 والدليل على أنه غير مطلوب حالة وجود المانع ، أنه لو كان <sup>(٤)</sup> كذلك لاجتمع  
 الضدان ؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة ، والنفاس كذلك ؛ فلو كانت مأمورة  
 بها أيضاً ، لكانت مأمورة حالة كونها منهيّة بالنسبة إلى شيء واحد <sup>(٥)</sup> . وهو محال  
 وأيضاً إذا كانت مأمورة أن تفعل ، وقد نهيت أن تفعل ، لزمها شرعاً أن تفعل  
 وأن لا تفعل معاً وهو محال . وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها  
 فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه ؛ لأنها غير مأمورة باقضاء باتفاق .

(وأما الثالث) فكالرقى والأوثنة بالنسبة إلى الجمعة والعيد والجهاد . فإن  
 هؤلاء قد لصق بهم مانع من انتحام هذه العبادات ، الجارية في الدين مجرى  
 التحسين <sup>(٦)</sup> والتزيين ، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم

(١) وهي مسألة الفهم شرط التكليف . راجع ابن الحاجب

(٢) يعني اتفاقاً

(٣) كقضاء الصوم على الحائض . فهل هو بأمر جديد ولم تكن مأمورة به وقت الحيض ؟ وهو  
 المعتمد . راجع مسألة الأداء والقضاء في ابن الحاجب

(٤) الدليلان الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب . بخلاف  
 الثالث فخاص بما لا يطلب

(٥) وهو الصلاة - أي ومن جهة واحدة ، فليست كالصلاة في الأرض المغصوبة . فلهذا صحت  
 الاستحالة

(٦) جعل الجهاد من النوع الثالث التحسيني ولم يجعله من المقاصد الضرورية ولا الحاجية . وقد  
 عده هو في تحرير الأصول من الضروري وقال : محل كونه كذلك إذا كانوا حرباً علينا لا لكفرهم ،  
 ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب ، قبلت الجزية . فالدين لا يحفظ مع كونهم حرباً علينا  
 لأنه مفض إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه اهفيقي الكلام فيما إذا لم يكونوا حرباً بل كانوا  
 لا يتعرضون لنا وهم في بلاد بعيدة عن بلاد المسلمين وليس هناك عهد بيننا وبينهم . فهل  
 يكون قتالهم في هذه الحالة من الضروري أم من التحسيني ؟ الظاهر هذا ويكون الجهاد منه ما لا  
 يتم حفظ الدين إلا به ، ومنه ما لا يكون كذلك فيكون تحسينياً من باب الأخذ بالاحوط .  
 ليحمل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل

التبع ، فإن تمكنوا منها جرت بالنسبة اليهم مجراها مع المقصودين بها ، وهم الأحرار المذكور . وهذا معنى التخيير بالنسبة اليهم مع القدرة عليها ، وأما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل <sup>(١)</sup> انذى قبل هذا

( وأما الرابع ) فكأسباب الرخص ؛ هي موانع من الانحتمام ، بمعنى أنه لا حرج على من ترك العزيمة ميلاً إلى جهة الرخصة ، كقصر المسافر ، وفطره ، تركه للجمعة ، وما أشبه ذلك

### المسألة الثانية (٢)

الموانع ليست بمقصودة للشارع ؛ بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكف لها ولا رفعها . وذلك أنها على ضربين :

(ضرب منها) داخل تحت خطاب التكليف - مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مأذوناً فيه - وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة ؛ كإستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بآلة تثير لوجوب إخراج الزكاة . وإن وجد الذباب فهو متوقف على فقد المانع . وكذلك الكفر المانع من صحأداء الصلاة والزكاة أو من وجوبهما ، <sup>(١)</sup> ومن الاعتداد بما طّق في حال كفره ، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر . وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض

(١) أى من رفع أصل الطلب . وهل يندرج فيه أيضاً؟ بحيث يقال إنه وجد مانع شرعى من توجه الطلب لأن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى في وقت هذه العبادات يعد مانعاً شرعاً وحينئذ فينتقل هذا النوع الثالث إلى النوع الثانى

(٢) يحاذى بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألتين السادسة والسابعة في الشروط

(٣) أى على الخلاف بين الجمهور والخنفية في تكليف الكفار بالفروع

إلا بحقها . فالنظر في هذه الأشياء وأشباهاها من جهة خطاب التكليف خارج عن مقصود المسألة

( والضرب الثانى ) هو المقصود . وهو الداخل تحت خطاب الوضع من حيث هو كذلك . فليس للشارع قصد فى تحصيله من حيث هو مانع ، ولا فى عدم تحصيله ، فإن المدين ليس بمخاطب برفع الدين اذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة ، كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه ، لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف . وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب . والدليل على ذلك أن وضع السبب مكمل الشروط ، يقتضى قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه ، وإلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعاً على أنه سبب . وقد فرض كذلك . هذا خلف . وإذا ثبت قصد الواضع إلى حصول المسبب ، ففرض المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه ، قصد إلى رفع ترتب المسبب على السبب . وقد ثبت أنه قاصد إلى نفس الترتب . هذا خلف . فإن التمددين متضادان . ولا هو أيضاً قاصد إلى رفعه ، لأنه لو كان قاصداً إلى ذلك لم يثبت فى الشرع مانعاً . وبيان ذلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث هو مانع ، لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً ، وإذا لم يعتبر لم يكن مانعاً من جريان حكم السبب . وقد فرض كذلك . وهو عين التناقض

فإذا توجه قصد المكاف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه نفي ذلك تفصيل . وهى :

### المسألة الثالثة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف . مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مخيراً فيه ، أولاً . فإن كان الأول فظاهر ، كالرجل يكون بيده له نصاب ، لكنه يستدين لحاجته إلى ذلك ، وتنبى الأحكام على مقتضى حصول المانع . وإن كان الثانى وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً ، قصداً



لإسقاط حكم السبب المقتضى أن لا يترتب عليه ما اقتضاه ، فهو عمل غير صحيح .

والدليل على ذلك من النقل أمور ؛ من ذلك قوله جل وعلا : ( إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَّوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا ) الآية ١ فإنها تضمنت الإخبار بعقابهم على قصد التحيل لاسقاط حق المساكين ، بتحريم المانع من إثباتهم ، وهو وقت الصبح الذي لا يكر في مثله المساكين عادة .<sup>(١)</sup> والعقاب إنما يكون لفعل محرّم . وقوله تعالى : ( وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا ) نزلت بسبب مضارة الزوجات بالارتجاع أن لا ترى بعده زوجا آخر مطلقاً ،<sup>(٢)</sup> وأن لا تنقضى عدتها إلا بعد طول . فكان الارتجاع بذلك القصد ؛ إذ هو مانع من حلها للأزواج . وفي الحديث<sup>(٣)</sup> : « قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا » وفي بعض الروايات « وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا » وقال عليه الصلاة والسلام<sup>(٤)</sup> : ( لَيْشْرَبَنَّ

(١) يعني فالمانع عادي وليس شرعي حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذي هو موضوع هذه المباحث ، وهو ما اقتضى حكمة تنافي حكمة السبب . وعليه فما وجه ذكره هنا ؟ إلا ان يقال إن العقاب على تحصيل المانع العادي يفيد أن تحصيل المانع الشرعي قصداً مثله ، فإن القصد في كل الوصول الى موجب الحرمان

(٢) هذا إنما يظهر حسبا كان عليه الأمر قبل نزول آية ( الطلاق مرتان ) فقد كانوا يطلقون ويرتجعون لا الى حد ، يضارون الزوجات بذلك ، فلا يضمها الرجل اليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها

(٣) رواه في الجامع الصغير بلفظ ( قاتل الله اليهود ان الله عز وجل لما حرم عليهم الشحوم جعلها ثم باعوها فأكلوا ثمنها ) عن أحمد والشيخين وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن جابر ، ورواه الشيخان عن أبي هريرة ، وأحمد والشيخان والنسائي وابن ماجه عن عمر ، ورواه في التيسير عن أبي داود بلفظ ( لعن الله اليهود ثلاثا . ان الله تعالى حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها ) ورواه أيضا أحمد ، ولم يذكر فيه ( ثلاثا ) (٤) رواه في المشكاة عن أبي داود وابن ماجه ( يسمونها ) بغير واو ورواه كذلك في الجامع الصغير عن أحمد وأبي داود . ورواه في نيل الاوطار بالواو عن أحمد وأبي داود . وسيأتي للمؤلف بغير واو في رواية أطول

ناسٌ من أمتي الحمرَ ويسمونها بغير اسمها) . وفي رواية<sup>(١)</sup> : (ليكوننَّ من أمتي اقوامٌ يستحلُّونَ الحرَّ والحريرَ ، والحمرَ والمعازفَ) الحديث ! وفي بعض الحديث<sup>(٢)</sup> : ( يأتى على الناس زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسةِ أشياءَ : يستحلون الحمرَ بأسماءَ يسمونها بها ، والسُّحتَ بالهدية ، والقتلَ بالرَّهبة ، والزنى بالكاح ، والربا بالبيع ) فكان المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم ، فنقل المحرم الى اسم آخر ، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له . وقال تعالى : ( من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار ) فاستثنى الإضرار . فإذا أقرَّ في مرضه بدين لوارث ، أو أوصى بأكثر من الثلث ، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه ، بإبداء هذا المانع من تمام حقه ، كان مضاراً . والاضرار ممنوع باتفاق . وقال تعالى : ( ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها ) الآية ! قال أحمد بن حنبل : عجت مما يقولون في الحيل والأيمان ، يبطلون الأيمان بالحيل . وفي الحديث : ( لا يُمنعُ فضلُ الماءِ ليُمنعَ به الكلاءُ )<sup>(٣)</sup> وفيه : « إذا سمعتم به - يعنى الوباء - بأرضٍ فلا تقدّموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا

(١) رواه في التيسير عن البخارى . قال صاحب التيسير الحر بكسر الحاء المهملة وبعدها راء . والمراد به الزنا اه وقال ابن العربى : رواية الحر بالمعجمتين تصحيف . اه وقد أثبتناه فى الأصل مصححاً . (٢) سيأتى للمؤلف فى المسألة الحادية عشرة من مقاصد المكلف أنه يروى موقوفاً على ابن عباس ومرفوعاً . وكذلك قال عنه فى كتابه الاعتصام . أقول : قال الفتى فى كتابه تذكرة الموضوعات ( يأتى على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية الخ .. ) لا أصل له . وقال ابن القيم فى أعلام الموقعين - فى بيان أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع - ما يأتى : وروى ابن بطة بإسناد الى الاوزاعى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ( يأتى على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع ) يعنى العينه . وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد ، وان لم يكن عليه وحده الاعتماد اه

(٣) فى الارض المباحة بشر للشخص ، وفى الارض كلاً مباح يريد أن يمنع الناس منه بإيجاده مانعاً لهم من رعيه وهو بخله بسقيهم من فضل ماء بشره . فنهى عن ذلك - والحديث أخرجه الشيخان عن أبى هريرة بلفظ ( لا يباع فضل الماء ليباع به الكلاء ) وفى رواية للسنة الا النسائى ( لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكلاء ) وفى رواية للبخارى ( لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلاء )

## (النوع الرابع في الصحة والبطالان - المسألة الأولى في معنى الصحة) ٢٩١

تخرجوا فراراً منه<sup>(١)</sup>

والأدلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب ، والسنة ، وكلام السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم .

وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط ، جارٍ معناه في المواضع ؛ ومن ههنا لك يفهم حكمها ، وهل يكون العمل باطلا أم لا ؟ فينقسم الى الضريين . فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلاً في حكم المرتفع ، أو لا . فإن كان كذلك فالحكم متوجه ، كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة ، بحيث قصد أنه إذا جاز الحول رد الدين من غير أن ينتفع به . وإن لم يكن كذلك ، بل كان المانع واقعاً شرعاً ؛ كالمطلق خوفاً من انحنام الحنث عليه ، فهو محل نظر - على وزان ما تقدم في الشروط - ولا فائدة في التكرار .

﴿ النوع الرابع في الصحة والبطالان <sup>(٢)</sup> ، وفيه مسائل ﴾

### المسألة الأولى في معنى الصحة

ولفظ الصحة يطلق باعتبارين : (أحدهما) أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ، كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ، ومبرئة

(١) رواه في التيسير عن الثلاثة والترمذي بلفظ ( إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها . وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها )

وهذا الحجر الصحي - الذي يتبجح باختراعه خدمة للإنسانية أهل هذا العصر - فيه في كلتا جهتيه قصد الى الهائم لكونه مانعاً : فقد وهم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة ، فنهوا عنه . وخرجوهم من أرضه تحصيل للمانع من إصابتهم وهو بعدهم عنه . وحكمة الأولى ظاهرة . وحكمة الثاني - من الوجهة الدينية الصرفة - الفرار من قدر الله والركون إلى محض الأسباب ، وإن كان عمر قال في مثله ( نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله ) - ومن الوجهة الشرعية الصحية - خشية تلويث الجهات الأخرى بالجراثيم التي ربما تكون علقت بهم أو بأمتعتهم

(٢) اعلم أن الصحة والبطالان ليسا - على التحقيق - من الأحكام الوضعية في شيء ، بل من الأمور العقلية لأنه بعد ورود أمر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع ، بل يعرف بمجرد العقل صحته أو بطلانه . ولذا اسقطها كثير من الأصوليين فلم يعدوها في الأحكام



للذمة ، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء ، وما أشبه ذلك <sup>(١)</sup> من العبارات المنبئة عن هذه المعاني ؛ وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعا للأحكام ، واستباحة <sup>(٢)</sup> الأضباع ، وجواز الانتفاع ، وما يرجع <sup>(٣)</sup> الى ذلك . (والثاني) أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب ؛ فيقال هذا عمل صحيح ، بمعنى أنه يرجى <sup>(٤)</sup> به الثواب في الآخرة . ففي العبادات ظاهر . وفي العادات <sup>(٥)</sup> يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع ، وقصد به تمتضي الأمر والنهي ؛ وكذلك في المخير إذا عمل به من حيث إن الشارع خير ، لا من حيث قصد مجرد حفظه في الانتفاع ، غائلاً عن أصل التشريع . فهذا أيضاً يسمى عملاً صحيحاً بهذا المعنى . وهو وإن كان إطلاقاً غريباً لا يتعرض له علماء الفقه ، فقد تعرض له علماء التخلق كـ لغزالي وغيره . وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون . وتأمل ما حكاه الغزالي في كتاب النية والإخلاص من ذلك

### المسألة الثانية في معنى البطون

وهو ما يقابل معنى الصحة . فله معنيان :  
 \* أحدهما \* أن يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ؛ كما نقول في العبادات إنها غير مجزئة ، ولا مبرئة للذمة ، ولا مسقطة للقضاء . فكذلك نقول إنها باطلة بذلك المعنى . غير أن هنا نظراً ؛ فإن كون العبادة باطلة إنما هو

(١) كواقعة أمر الشرع كما قالوه

(٢) ولا يقال حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل ، لأنها قد تترتب على الباطل وقد تتخلف عن الصحيح

(٣) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه يباعاً صحيحاً مثلاً

(٤) لم يقل يحصل الثواب في الآخرة ، تفادياً مما اعترض به عليه من أن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة كما سيأتي

(٥) كما تقدم له في النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادي ، فلا ثواب إلا بهذه النية . وكما سيأتي له في الواجب العادي كأداء الديون والنفقة على الأولاد وورد الودائع

لمخالفتها لما قصد الشارع فيها ، حسبما هو مبين فى موضعه ؛ ولكن قد تكون المخالفة راجعة الى نفس العبادة ، <sup>(١)</sup> فيطلق عليها لفظ البطلان اطلاقاً ؛ كالصلاة من غير نية ، أو ناقصة ركعة أو سجدة ، أو نحو ذلك مما يخل بها من الأصل . وقد تكون راجعة الى وصف خارجى منفك عن حقيقتها وإن كانت متصفة به ؛ كالصلاة <sup>(٢)</sup> فى الدار المغصوبة مثلاً ، فيقع الاجتهاد فى اعتبار الانفكاك ، فتصح الصلاة ؛ لأنها واقعة على الموافقة للشارع ، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف . - أو فى اعتبار الاتصاف ، فلا تصح بل تكون فى الحكم باطلة <sup>(٣)</sup> ، من جهة أن الصلاة المرافقة إنما هى المنفكة عن هذا الوصف ، وليس الصلاة فى الدار المغصوبة كذلك . وهكذا سائر ما كان فى معناها

ونقول أيضاً فى العادات إنها باطلة ، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً : من حصول أملاك ، واستباحة فروج ، وانتفاع بالمطلوب . ولما كانت العادات فى الغالب راجعة الى مصالح الدنيا ، كانت النظر فيها راجعاً الى اعتبارين : « أحدهما » من حيث هى أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعاً « والثانى » من حيث هى راجعة الى مصالح العباد

فأما الأول فاعتبره قوم بإطلاق ، وأهملوا النظر فى جهة المصالح ، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصد ، بإطلاق ، كالعبادات المحضة سواء . وكأنهم مالوا الى جهة التعبد . وسيأتى فى كتاب المقاصد بيان أن فى كل ما يعقل معناه تعبد . وإذا كان كذلك ، فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضى بالخروج فى ذلك الفعل عن مقتضى خطابه . والخروج فى الأعمال عن خطاب الشارع يقضى بأنها غير

(١) كخلل فى بعض شروطها أو أركانها

(٢) وكصوم الأيام المنهية

(٣) والبطلان والفساد مترادفان عند غير الحنفية . أما عندهم فيقولون فى مثله فاسد لا باطل .

وبنوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لا الباطل كما يأتى

مشروعة • وغير المشروع باطل • فهذا كذلك ؛ كما لم تصح العبادات الخارجة  
عن مقتضى خطاب الشارع

وأما الثانى فاعتبره قوم أيضاً لامع إهمال الأول • بل جعلوا الامر منزلاً  
على اعتبار المصلحة ؛ بمعنى أن المعنى الذى لأجله كان العمل باطلاً ينظر فيه : فإن  
كان جاصلاً أو فى حكم الحاصل ، بحيث <sup>(١)</sup> لا يمكن التلافي فيه ، بطل العمل  
من أصله • وهو الأصل فيما نهى الشرع عنه ؛ لأن النهى يقتضى أن لا مصلحة  
للمكلف فيه ، وإن ظهرت مصلحته لبادىء إرأى ، فقد علم الله أن لا مصلحة فى  
فى الإقدام وإن ظنها العامل • وإن لم يحصل مدة <sup>(٢)</sup> كانت فى حكم الحاصل  
لكن أمكن تلافيه ، لم يحكم بإبطال ذلك العمل ؛ كما يقول مالك فى بيع المدبر  
إنه يردّ إلا أن يعتقه المشتري فلا يردّ • فإن البيع إنما منع لحق العبد فى العتق ،  
أو لحق الله فى العتق الذى انعقد سببه من سيده — وهو التدبير ؛ فإن البيع  
يفيته فى الغالب بعد موت السيد • فإذا أعتقه المشتري حصل قصد الشارع فى  
العتق ، فلم يردّ لذلك • وكذلك الكتابة الفاسدة تردّ ، ما لم يعتق المكاتب •  
وكذلك بيع الغاصب للمغصوب ، موقوف على إجازة المغصوب منه أوردّه ؛ لأن  
المنع إنما كان لحقه ، فإذا أجازته جاز • ومثله البيع والسلف منهى عنه ؛ فإذا

(١) كبيع الملاحىح ، فإن المعنى الذى بطل البيع من أجله حاصل مستديم ، لأن بيع ما فى  
بطون الأثمات منعدم فيه ركن البيع ، ولا يتأتى تلافى تصحيحه

(٢) لعل الأصل (وإن كان جاصلاً أو فى حكم الحاصل) يعنى مدة أيضاً ، فيكون مقابلاً  
للقسم قبله وتنطبق عليه التفاريح الآتية • فإن المفوت غالباً للعتق وهو البيع فى حكم الحاصل ،  
ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالعتق وأمكن تلافى مفوت العتق بسبب عتق المشتري • وإنما  
قلنا فى حكم الحاصل لأن التفويت إنما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عتقه ،  
أعنى إذا لم يوجد مانع كبعض الصور التى يسترى فيها المدبر ولا ينفذ عتقه • أما الكتابة  
الفاسدة لفقد شرط مثلاً فالمعنى الذى لأجله بطلت حاصل بالفعل ، لكن لمدة وهى ما قبل  
خروجه حراً بسببها وأمكن التلافي بسبب الحرية • فجعل الامر فى المثال وما قبله منزلاً على  
المصلحة وهى تشوف الشارع للحرية مع إمكان التلافي بإهدار بقاء الموجب المبطان • ومثلاً  
الغصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للبطلان فعلاً ، ولكن له لمدة وهى ما قبل  
الاجازة وإسقاط الشرط اللذين أمكن بهما إهدار الموجب للبطلان



أسقط مشروط السلف شرطه ، جاز ماعقده ، ومضى على بعض الأقوال . وقد يتلافى باسقاط الشرط شرعاً <sup>(١)</sup> كما في حديث بريرة <sup>(٢)</sup> . وعلى مقتضاها جري الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة ؛ <sup>(٣)</sup> كنكاح الشغار ، والدرهم بالدرهمين ، ونحوهما . الى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه ، فيزال ذلك الوجه فتمضي العقدة . فمعنى هذا الوجه أن نهى الشارع كان لأمر ؛ فلما زال ذلك الأمر ارتفع النهي ، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع : إما على حكم الانعطاف <sup>(٤)</sup> إن قدرنا رجوع الصحة الى العقد الأول ، أو غير حكم الانعطاف ، إن قلنا إن تصحيحه وقع الآن لا قبل . وهذا الوجه بناء على أن مصالح العباد مغلبة على حكم التعبد

❖ والثاني من الإطلاقين ❖ أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة ، وهو الثواب . ويتصور ذلك في العبادات والعادات فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول ، فلا يترتب عليها جزاء ؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها . وقد تكون صحيحة بالاطلاق الأول ولا يترتب عليها ثواب أيضاً . فالأول كالتعبد رياء الناس ؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها ثواب : والثاني كالتصدق بالصدقة يتبعها بالمن والأذى . وقد قال تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءً

(١) ما قبله كان باسقاط مشروط السلف . أما هذا فإن أهل بريرة لم يسقطوه بل بقوا متمسكين به ، ولكن أسقطه الشارع كما في الحديث

(٢) تقدم ( ص - ٢١٥ )

(٣) الباطل عندهم هو ما يكون غير مشروع ألبته ، كبيع الملاقيع ، لا ما كان النهي باغتيال وصف عارض فانه يسمى فاسداً . والثاني يمكن تصحيحه بأهدار الوصف الموجب للفساد كاسقاط الزيادة في الربا . ولا يحتاج لعقد جديد كالأمثلة التي ذكرها

(٤) وانسحاب آثار العقد الاول على ماتم بعد زوال الوصف

الناس) الآية<sup>(١)</sup> وقال: (لئن أشركت ليحبطن عملك<sup>(٢)</sup>). وفي الحديث<sup>(٣)</sup>:  
 «أبلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب»  
 على تأويل من جعل الإبطال حقيقة<sup>(٤)</sup>

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء  
 عايناً أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا. فالأول كالعقود المفسوخة شرعاً.  
 والثاني كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة، من غير التفات  
 إلى خطاب الشارع فيها؛ كالأكل والشرب والنوم وأشباهها، والعقود المنعقدة  
 بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالقصد إلى  
 ذلك؛ فهي أعمال مقررّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من  
 المصلحة في الدنيا. فروعياً فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه،  
 وتبقى جهة قصد الامتثال مفقودة، فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقوداً  
 أيضاً؛ لأن الأعمال بالنيات. والحاصل أن هذه الأعمال التي كان الباعث  
 عليها الهوى المجرد، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل؛ فإذا  
 خرج من الدنيا فنيت بقاء الدنيا وبطلت (ما عندهم كمْ يَنْفَدُ وما عند الله  
 باقٍ) (من كان يريد حَرْثَ الآخرة نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ. ومن كان  
 يريد حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا، وما لَهُ فِي الآخرة مِنْ نَصِيبٍ) (أَذْهَبْتُمْ

(١) فقد قضت الآية بأنها كالعدم في الآخرة، لأنها كتراب على حجر صلد تزل عليه  
 وابل فلم يترك له أثراً. وظاهر أن هذا باعتبار الآخرة

(٢) فالعبادة التي حصل فيها الاشتراك مع الله باطلة بالمعنيين أي في الدنيا والآخرة  
 (٣) رواه أحمد - وقد ذكره بطوله في الجزء الأول من التيسير (كتاب البيوع) ولم  
 يذكر راويه - وضعفه الزرقاني على الموطأ وقال لفظه منكر. وليس الحديث في الموطأ.  
 قال في تحرير الأصول رواه أحمد قال عبد الهادي أسناده جيد. وفي رواية التيسير (بئس  
 ما شريت وبئس ما اشتريت) فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأن إنكار عائشة  
 راجع إلى البيع لأجل مجهول لالتفاوت الثمين  
 (٤) يعني ويكون من الإطلاق الثاني

طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُم بِهَا) وما أشبه ذلك مما هو نص ، أو ظاهر ، أو فيه إشارة الى هذا المعنى . فمن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الاعمال العادية ، أن يضيفوا اليها قصداً يحدون به أعمالهم في الآخرة . وانظر في الإحياء وغيره

### المسألة الثالثة

ما ذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثانى يحتمل تقسيماً ، لكن بالنسبة الى الفعل العادى ؛ إذ لا يخلو الفعل العادى — إذا خلا عن قصد التعبد — أن يفعل بقصد أو بغير قصد . والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرد الهوى والشهوة ، من غير نظر في موافقة قصد الشارع أو مخالفته ؛ وإما أن ينظر مع ذلك في الموافقة فيفعل ، أو في المخالفة فيترك ؛ إما اختياراً ، وإما اضطراراً . فهذه أربعة أقسام

(أحدها) أن يفعل من غير قصد ؛ كالغافل والنائم . فقد تقدم أن هذا الفعل لا يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيير ، فليس فيه نواب ولا عقاب ؛ لأن الجزاء في الآخرة إنما يترتب على الاعمال الداخلة تحت التكليف . فما لا يتعلق به خطاب تكليف لا يترتب عليه ثمرته

(والثانى) ، أن يفعل لقصد نيل غرضه مجرداً ؛ فهذا أيضاً لا ثواب له على ذلك — كالأول ، وإن تعلق به خطاب التكليف أو وقع واجباً ؛ كأداء الديون ، وردّ الودائع والأمانات ، والإيتفاق على الأولاد ، وأشباه ذلك . ويدخل تحت هذا ترك المنهيات بحكم الطمع ؛ لأن الأعمال بالنيات . وقد قال في الحديث : <sup>(١)</sup> «فَمَنْ كَانَتْ هَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ . وَمَنْ كَانَتْ هَجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ » ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به في الشريعة . فهذا القسم والذي قبله باطل

(١) أوله : (انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى) . قال في الترغيب :

رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى



يمقتضى الإطلاق الثاني

(والثالث) أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً ؛ كالتقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانية ، ولما لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها ، عقد عليها عقد زكاج ليكون موصلاً له الى ما قصد . فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثاني ، لأنه لم يرجع الى حكم الموافقة الا مضطراً ، ومن حيث كان موصلاً الى غرضه ، لا من حيث أباحه الشرع - وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول . ومثل ذلك الزكاة <sup>(١)</sup> المأخوذة كرهاً ، فانها صحيحة على الإطلاق الأول ؛ إذ كانت مسقطاً للقضاء ، ومبرئة للذمة ؛ وباطلة على هذا الإطلاق الثاني . وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا ، أو استحياء من الناس ، أو ما أشبه هذا . ولذلك كانت الحدود كفارات فقط <sup>(٢)</sup> ؛ فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حل . وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات

(والرابع) ، أن يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً ؛ كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح ، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله . فهذا القسم انما يتعين النظر فيه في المباح . أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال ، أو المنهى عنه يتركه بذلك القصد أيضاً ، فهو من الصحيح بالاعتبارين . كما أنه لو ترك المأمور به

(١) قال (ومثل ذلك) لانه أتى به لمجرد الفائدة للمناسبة ، والا فهذا ليس من موضوع المسألة ، لان الزكاة من العبادات

(٢) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه . وهذا بالنسبة للامام . أما بالنسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها ، فلا ينتظر أن تكون له نية ، لان اقامة الحد ليست من فعله . الا أنه يبقى الكلام فيما اذا طلبها كعز رضى الله عنه والغامدية والجهنية ، طلبوا اقامة الحد للطهر من الزنا قتم الرجم ، وقال عليه الصلاة والسلام لحالد حين سب الخالديه (مهلاً يا خالد فقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له) ولما صلى على الجهنينة قال له عمر رضى الله عنه : أتصلى عليها وقد زنت؟ قال له عليه الصلاة والسلام (لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لو سعتهم . وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل ) والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لا غير لانه الذي ورد في الحديث في هؤلاء الذين جادوا بانفسهم لله : وقد يقال ان الطلب غير اقامة الحد الذي هو من فعل الغير فليس فيه الا التكفير ، أما الطلب من المحدود كما حصل من هؤلاء فعمل آخر مستقل ، له فضله ونيته ، كما يدل عليه قوله (أن جادت بنفسها لله) وهذا عمل ديني خطير فلا يحرم ثوابه

أو فعل المنهى عنه قصداً للمخالفة ، فهو من الباطل بالاعتبارين . فإنما يبقى النظر فى فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخير ، فاختار أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه ، فتحتمل فى النظر ثلاثة أوجه : «أحدها» أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول ، باطلاً بالاعتبار الثانى . وهذا هو الجارى على الأصل المتقدم فى تصور المباح بالنظر الى نفسه ، لا بالنظر الى ما يستلزم . « والثانى » أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ، بناء على تحريه فى نيل حظه مما أذن له فيه ، دون ما لم يؤذن له فيه . وعلى هذا نبه الحديث <sup>(١)</sup> فى الأجر فى وطء الزوجة ، وقولهم : أيقضى شهوته ثم يؤجر ؟! فقال . «أرايتم لو وضعها فى حراما» وهذا مبسوط فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب . « والثالث » أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً . فى المباح الذى هو مطلوب الفعل بالكل ، وصحيحاً بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثانى . فى المباح الذى هو مطلوب الترك بالكل . وهذا هو الجارى على ما تقدم فى القسم الأول من قسمي الأحكام . ولكنه مع الذى قبله باعتبار أمر خارج عن حقيقة الفعل المباح ، والأول بالنظر اليه فى نفسه

### فصل

وأما ما ذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثانى ، فلا يخلو أن يكون عبادة ، أو عادة . فإن كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجملة . وإن كان عادة فإما أن يصحبه مع قصد التعبد قصد الحظ ، أو لا . والأول إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغلوباً فهذه ثلاثة أقسام «أحدها» مالا يصحبه حظ . فلا إشكال فى صحته . « والثانى <sup>(٢)</sup> » كذلك ، لأن الغالب هو الذى له الحكم ، وما سواه فى حكم المطّرح « والثالث » محتمل لأمرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثانى أيضاً ، إعمالاً للجانب المغلوب ، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح فى

(١) رواه مسلم . ولفظه : أيا ترى أحدنا شهوته وله فيها أجر ؟! قال : (أرايتم لو وضعها فى حرام ، أكان عليه فيها وزر ؟ فكذلك اذا وضعها فى الحلال كان له أجر )  
(٢) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوباً . فالنشر على عكس اللف

العاديّات ، بخلاف العباديّات ؛ وأن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثاني إعمالاً لحكم الغلبة . وبيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب . والحمد لله

﴿ النوع الخامس في العزائم والرخص والنظر فيه في مسائل ﴾

### المسألة الأولى

العزيمة<sup>(١)</sup> ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء . ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض ، ولا ببعض الأحوال دون بعض ؛ كالصلاة مثلاً فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال . وكذلك الصوم ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، وسائر شعائر الإسلام الكلية . ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصلحي في الأصل ؛ كالمشروعات المتوصل بها إلى إقامة مصالح الدارين ، من البيع ، والاجارة ، وسائر عقود المعاوضات . وكذلك أحكام الجنايات ، والقصاص ، والضمان . وبالجملة جميع كليات الشريعة . ومعنى شرعيتها ابتداءً أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية<sup>(٢)</sup> على العباد من أول الأمر ، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك . فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير ، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي ، تمهيداً للمصالح الكلية العامة .

(١) المحققون على أنه لا تطلق العزيمة إلا فيما كانت فيه الرخصة مقابلة لها . أما ما لا رخصة فيه بحال فلا يطلق عليه عزيمة وإن كان حكماً ابتدائياً كلياً . فالتعريف للعزيمة شامل لها وذلك خلاف رأى المحققين

(٢) لا ينافي هذا - وما يأتي له في المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الإباحة - جعله العزيمة والرخصة أحكاماً وضعية ، فإن الصوم والصلاة مثلاً يتعلق بهما حكم تكليفي هو الوجوب مثلاً ، وحكم وضعي هو كونها عزيمة أو رخصة . قال في التحرير : للشارع في الرخص حكمان كونها وجوباً أو ندباً أو إباحة وهي من أحكام التكليف ، وكونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل ، وهو من أحكام الوضع . فإيجاب الجلد للزاني من أحكام الاقتضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبباً عن الزنا . وعليه مشي الأئمة



ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب ؛ فان الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك ، فإذا وجدت اقتضت أحكاماً ؛ كقوله تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا ) وقوله تعالى : ( وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ) وقوله تعالى : ( لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ ) وقوله تعالى : ( عَلَّمَ اللَّهُ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ ) الآية ؛ وقوله : ( فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ . وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ) وما كان مثل ذلك ؛ فانه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة الى ذلك . فكل هذا يشمل اسم العزيمة ، فانه شرع ابتدائي حكماً<sup>(١)</sup> . كما أن المستثنيات من العمومات وسائر الخصوصات كليات ابتدائية أيضاً ؛ كقوله تعالى : ( وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يُخَافَا أَنْ لَا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ) وقوله تعالى : ( وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ ) وقوله تعالى : ( اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ) ونهى<sup>(٢)</sup> ﷺ عن قتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزائم ؛ لأنه راجع الى أحكام كلية ابتدائية .

وأما الرخصة فما شرع لعذر شاق ، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع ، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه . فكونه مشروعاً للعذر هو الخاصة التي ذكرها

(١) لعل أصل العبارة (فانه حكم كلي شرع ابتدائي) ولا داعي للفظ حكماً لان الابتدائي حقيقي في جميع هذه الامثلة ، الا في آية ( علم الله أنكم ) فانها من قبيل الناسخ وهو ابتدائي حكماً كما تقدم له

(٢) روى في التيسير عن ابن عمر رضي الله عنه قال ( وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى عن قتل النساء والصبيان ) أخرجه الستة الا النسائي (٣) ظاهر صنيعة أنه يريد الاستدراك على الأصوليين بأن تعريفهم غير مانع ، وأنه لولا زيادته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراض وما معه . ولكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هذه الخاصة ، بل قالوا ( ما شرع لعذر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر ) ولا يخفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقى شيئاً من القراض وما معه داخل في الرخصة ، لان معنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولاً به لولا العذر ، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه

## علماء الأصول

وكونه شاقا فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة ، من غير مشقة موجودة ، فلا يسمى ذلك رخصة ؛ كشرعية القراض مثلا ، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض ؛ ويجوز حيث لا عذر ولا عجز. وكذلك المساقاة ، والقرض ، والسلم . فلا يسمى هذا كله رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع . وإنما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات . والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة . وقد يكون العذر راجعا إلى أصل تكميلي فلا يسمى رخصة أيضا . وذلك أن من لا يقدر على الصلاة قائما ، أو يقدر بمشقة ، فم شروع في حقه الانتقال إلى الجلوس ، وإن كان مخلا بركن من أركان الصلاة ، لكن بسبب المشقة استثنى فلم يتحتم عليه القيام . فهذا رخصة محققة . فإن كان هذا المترخص إماما فقد جاء في الحديث : « إنما جعل الإمام ليؤتم به » - ثم قال : وإن صلى جالسا فصلوا جالوسا أجمعون <sup>(١)</sup> فصلاتهم جالوسا وقع لعذر ، إلا أن العذر في حقهم ليس المشقة ، بل لطلب الموافقة <sup>(٢)</sup> للإمام وعدم المخالفة عليه . فلا يسمى مثل هذا رخصة ، وإن كان مستثنى لعذر

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي ، يبين لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء . فلذلك لم تكن كليات في الحكم ؛ وإن عرض لها ذلك فبالعرض . فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر ، فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم . هذا وإن كانت

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة الأثرمذي بلفظ: (وإذا صلى قاعدا فصلوا قعودا أجمعون)

(٢) هذا هو الأصل التكميلي . فصلاة الإمام جالسا رخصة ، وموافقتهم له ليس برخصة

آيات الصوم نزلت دفعة واحدة ، فإن الاستثناء ثان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة • وكذلك أكل الميتة للمضطر في قوله تعالى : ( فَمَنْ اضْطُرَّ ) الآية ١

وكونه مقتصرًا به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه <sup>(١)</sup> ، وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية ، وما شرع من الرخص ؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة • فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع الى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم • والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعداً ، وإذا قدر على على مس الماء لم يتيمم • وكذلك سائر الرخص • بخلاف القرض ، والقراض ، والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة ، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح ؛ لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر • فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة الى الاقتراض ، وأن يساقى حائطه وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه ، وأن يقارض بماله وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار • وكذلك ما أشبهه . فالحاصل أن العزيمة راجعة الى أصل كل ابتدائي • والرخصة راجعة الى جزئي مستثنى من ذلك . الأصل الكلي

### فصل

وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقاً ، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق ، فيدخل فيه القرض ، والقراض ، والمساقاة ، ورد <sup>(١)</sup> يلوح أنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها ، ولا يتوقف تعريفها عليه ، لأنه ثم بالقيود قبله . بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ما أخرج به الشقة . فإن كان مراده أنه لا بد منه في التعريف فغير ظاهر . وإن كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة فظاهر . وهو مفهوم من تعريفها بما شرع لعذر شاق ، لأن موضع الحاجة هو العذر الشاق . فعند زوال هذا العذر لا يوجد محل الرخصة . فلا يتأتى الترخص حينئذ



الصاع من الطعام في مسألة المصراة ، وبيع العريّة بخيرصها تمرا ، وضرب الدية على العاقلة ، وما أشبه ذلك . وعليه يدل قوله : « نهى عن بيع ما ليس عندك <sup>(١)</sup> » « وأرخص في السلم » وكل هذا مستند الى أصل الحاجيات . فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل ، فيجرب عليها حكمها في التسمية ، كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع . وهنا أيضا يدخل ما تقدم في صلاة المأمومين جلوساً أتباعاً للامام المعذور ، وصلاة الخوف المشروعة بالامام كذلك أيضاً ؛ اكنّ هاتين المسألتين تستمدّان من أصل التكميلات <sup>(٢)</sup> لا من أصل الحاجيات . فيطلق عليها لفظ الرخصة وإن لم تجتمع معها في أصل واحد ؛ كما أنه قد يطلق لفظ <sup>(٣)</sup> الرخصة وإن استمدت من أصل الضروريات ؛ كالمصلي لا يقدر على القيام ، فإن الرخصة في حقه ضرورية لاحاجية ؛ وإنما تكون حاجية إذا كان قادراً عليه ، اكنّ بمشقة تلحقه فيه أو بسببه . وهذا كله ظاهر

### فصل

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأُمة من التكليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى : ( رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ) . وقوله تعالى : ( وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُم وَالْأَغْلَالَ

(١) يشير الى جزء من حديث أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن وصححه الترمذى ولفظه . (لا يحل سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ما ليس عندك )  
(٢) أى التكميلات للتحسينيات . فإن الجماعة على العموم من أصل التحسينيات . وموافقة الامام في الجلوس مكمل لها . كما أن قسمة الجيش الى فرقتين تؤديان الصلاة مع الامام تكميل لها أيضا . وليس في المسألتين خاصة المشقة حتى بتدرجا في سلك الرخصة بالمعنى الاول  
(٣) أى بغير الاطلاق الاول . لان مثل هذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة . بل إن صلاته جالسا هي العزيمة . فالرخصة بالاطلاق الاول إنما تكون في أصل الحاجيات لا غير . فما كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الاول ، وإن أطلقت عليه بالمعنى الذى في هذا الفصل

الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) فَإِنَّ الرِّخْصَةَ فِي اللُّغَةِ رَاجِعَةٌ إِلَى مَعْنَى اللَّيْنِ ؛ وَعَلَى هَذَا يُحْمَلُ مَا جَاءَ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ <sup>(١)</sup> : « أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَنَعَ شَيْئًا تَرُخِّصُ فِيهِ » وَبِمَكْنٍ أَن يَرْجِعَ إِلَيْهِ مَعْنَى الْحَدِيثِ الْآخِرِ <sup>(٢)</sup> : « إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَتُهُ كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عِزَّتُهُ » وَسَيَأْتِي بَيَانُهُ بِمَسَدٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ . فَكَانَ مَا جَاءَ فِي هَذِهِ الْمَلَّةِ السَّمْحَةَ مِنَ الْمُسَامَحَةِ وَاللَّيْنِ رِخْصَةً ، بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا حَمَلَهُ الْأُمُّ السَّالِفَةُ مِنَ الرِّزَائِمِ الشَّاقَّةِ

### فصل

وَتَطْلُقُ الرِّخْصَةُ أَيْضًا عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْمَشْرُوعَاتِ تَوْسِيعَةً عَلَى الْعِبَادِ مُطْلَقًا <sup>(٣)</sup> ، مِمَّا هُوَ رَاجِعٌ إِلَى نَيْلِ مَظْهُومِهِمْ وَقَضَاءِ أَوْطَارِهِمْ . فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ الْأُولَى هِيَ الَّتِي نَبَّهَ عَلَيْهَا قَوْلُهُ : ( وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ) وَقَوْلُهُ : ( وَأُمِرُّ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا . لَا تَسْأَلُكَ رِزْقًا ) الْآيَةُ ؛ وَمَا كَانَ نَحْوَ ذَلِكَ ، مِمَّا دَلَّ عَلَى أَنَّ الْعِبَادَ مَلَائِكَةُ اللَّهِ عَلَى الْجُمْلَةِ وَالْتَفْصِيلِ ؛ فَحَقَّ عَلَيْهِمُ التَّوَجُّهُ إِلَيْهِ ، وَبَذَلُ الْمَجْهُودِ فِي عِبَادَتِهِ ؛ لِأَنَّهُمْ عِبَادُهُ وَلَيْسَ لَهُمْ حَقٌّ لَدَيْهِ ، وَلَا حُجَّةٌ عَلَيْهِ . فَإِذَا وَهَبَ لَهُمْ حَظًّا يَنْالُونَهُ فَذَلِكَ كَالرِّخْصَةِ لَهُمْ ؛ لِأَنَّهُ تَوَجُّهٌُ إِلَى غَيْرِ الْمَعْبُودِ ، وَاعْتِنَاءٌ بِغَيْرِ مَا اقْتَضَتْهُ الْعِبَادِيَّةُ

فَالْعَزِيمَةُ فِي هَذَا الْوَجْهِ هُوَ امْتِثَالُ الْأَمْرِ وَاجْتِنَابُ النَّوَاهِي ، عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْعُمُومِ ؛ كَانَتْ الْأَمْرُ وَجُوبًا أَوْ نَدْبًا ، وَالنَّوَاهِي كَرَاهَةً أَوْ تَحْرِيمًا ، وَتَرْكُ <sup>(٤)</sup>

(١) رَوَى فِي التَّيْسِيرِ عَنِ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ : صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا تَرُخِّصُ فِيهِ ، فَتَنَزَّهُ عَنْهُ قَوْمٌ . فَبَلَغَهُ ذَلِكَ فَخَطَبَ فَحَمْدَ اللَّهِ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ، ثُمَّ قَالَ : ( مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَتَنَزَّهُونَ عَنِ الشَّيْءِ أَصْنَعُهُ ؟ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَا أَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ وَأَشَدَّهُمْ لَهُ خَشْيَةً )

(٢) تَقْدِمُ ( ص - ١٢٧ )

(٣) عَنِ الْقِيُودِ وَالْإِعْتِبَارَاتِ الَّتِي لَوَحِظْتَ فِي الْإِطْلَاقَاتِ الثَّلَاثَةِ السَّابِقَةِ . فَهُوَ أَوْسَعُ الْإِطْلَاقَاتِ الْآرِبَةِ ، وَلَكِنَّهُ عَلَى مَا تَرَى مَنْظُورٌ فِيهِ إِلَى الْخَاصَّةِ مِنْ أَرْبَابِ الْأَحْوَالِ

(٤) هُوَ مَحَلُّ الْفَرْقِ بَيْنَ هَذَا الْإِطْلَاقِ وَغَيْرِهِ

كل ما يشغل عن ذلك من المباحات ، فضلاً عن غيرها ؛ لأن الأمر من الأمر مقصود أن يُمتثل على الجملة . والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة . فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كن تخفيفاً وتوسعة على المكلف . فالعزائم حق الله على العباد ، والرخص حظ العباد من لطف الله . فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب ؛ من حيث كانا معاً توسعة <sup>(١)</sup> على العبد ، ورفع حرج عنه ، وإثباتاً لحظه ، وتصير المباحات — عندها النظر — تتعارض مع المندوبات على الأوقات ؛ فيؤثر حظه <sup>(٢)</sup> في الأخرى على حظه في الدنيا ، أو يؤثر حق ربه على حظ نفسه ؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً ، أو آخذاً له حقاً لربه ، فيصير حظه مندرجاً تابعاً لحق الله ، وحق الله هو المقدم المقصود . فإن على العبد بذل المجهود ، والرب يحكم ما يريد

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال ، ويعتبره أيضاً غيرهم ممن رقى عن الأحوال ، وعليه يُربون التلاميذ . ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة ، حتى آل الحال بهم أن عُدُّوا أصل الحماجيات كلها أو جلها من الرخص ، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها <sup>(٣)</sup> ، حسبما

(١) شامل للرخصة بالمعنى المعروف وبالمعنى الذي أريد هنا. وقوله (ورفع حرج عنه) خاص بمحل الرخص المعروف. وقوله (وابتاقا لحظه) هذا ما زاده هنا على ما سبق ، وهو تلك المباحات التي تشغل عن مقام العبودية

(٢) أي فتارة يقدم المندوب على المباح فيؤثر حظه في الآخرة على حظه في الدنيا. وفي هذه الحالة يصح أن يقال أيضاً إنه أثر حق ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حظ نفسه وهو المباح . وتارة يقدم المباح على المندوب ، لكن بقصد أن من حق الله عليه ألا يعرض عن رخصته وتفضله عليه بالتوسعة بهذا المباح. وحينئذ يكون آخذاً للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حق لربه ، وإن كان في ضمنه حصل حظ نفسه بالمباح إلا أنه تابع. فعلى التقدير الأول يكون رفع المباح وباعده عن عمله رأساً. وعلى الثاني يكون فعل المباح لكن على أنه حق لربه لا لحظ نفسه

(٣) وأما ما يرجع إلى حق الله منها فليس من الرخص كما أشرنا إليه



بان لك في هذا الإطلاق الأخير . وسيأتي لهذا الذي ذهبوا إليه تقرير في هذا النوع ان شاء الله تعالى

### فصل

ولما تقررت هذه الإطلاقات الأربعة ، ظهر أن منها ما هو خاص ببعض الناس ، وما هو عام للناس كلهم . فأما العام للناس كلهم فذلك الإطلاق الأول ؛ وعليه يقع التفريع في هذا النوع . وأما الإطلاق الثاني فلا كلام عليه هنا ، إذ لا تفريع يترتب عليه ؛ وإنما يتبين به أنه إطاق شرعي . وكذلك الثالث . وأما الرابع فلما كان خاصاً بقوم لم يتعرض له على الخصوص . إلا أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه ، فلا يفتقر الى تفريع خاص بحول الله تعالى

### المسألة الثانية

حكم الرخصة الإباحة مطلقاً<sup>(١)</sup> من حيث هي رخصة . والدليل على ذلك أمور : ( أحدها ) موارد النصوص عليها كقوله تعالى : ( فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ) وقوله : ( فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ) وقوله : ( وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ) الآية ! وقوله : ( مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ) الآية الى آخرها<sup>(٢)</sup> ، وأشبه ذلك من

(١) أي من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو الندب

(٢) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم . وقد استثنى منه من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ، يعني فلا غضب ولا عذاب أي فلا إثم عليه . فالترخيص للمؤمن بالقول في هذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والالتم ، وهو معنى الإباحة على أحد المعنيين السابقين في الكلام على المباح

النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم مجرداً لقوله : ( فلا إثم عليه ) وقوله :  
 ( فإن الله غفورٌ رحيم ) ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة ؛  
 بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة ، وهو الإثم والمؤاخذه ؛ على  
 حد ما جاء في كثير من المباحات بحق الأصل ، كقوله تعالى : ( لا جناح<sup>(١)</sup>  
 عليكم إن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَقْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ) ( ليس عليكم  
 جناحٌ أن تَبْتَغُوا<sup>(٢)</sup> فضلاً من ربكم ) ( ولا جناح عليكم فيما عَرَضْتُمْ بِهِ من  
 خِطْبَةِ النِّسَاءِ ) الى غير ذلك من الآيات المصرحة بمجرد رفع الجناح ، وبجواز  
 الإقدام خاصة . وقال تعالى : ( وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ  
 أُخْرَى<sup>(٣)</sup> ) وفي الحديث<sup>(٤)</sup> : « كُنَّا نُسَافِرُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . فَمِنَا الْمُقْصِرُ<sup>(٥)</sup>  
 وَمِنَا الْمُتِمُّ وَلَا يَعْيبُ<sup>(٦)</sup> بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ » والشواهد على ذلك كثيرة  
 ( والثاني ) أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه

(١) أي لاتبعة مهر، فلا تطالبون به الا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بفرض له ولو  
 مع عدم المس. وهذا المعنى هو الظاهر. وقيل لا وزر ، فكأنه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه  
 لا يجوز، فقال لا جناح. ولكن هذا المعنى كثرى ، اذا نظر فيه الى بقية الكلام . وكلام  
 المؤلف مبنى على المعنى الثاني

(٢) لما تخرجوا عن التجارة في موسم الحج لانها تستدعى جدالاً وقد نهوا عن  
 الجدال ، سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فزلت الآية

(٣) أي إن فطر فعليه عدة ، لكنه لم يأت فيه بما يقتضي جواز الإقدام عليه . وظاهر أن  
 الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف ، أكن ما بعدها وهو قوله تعالى ( يريد الله بكم  
 اليسر ) معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرفع عنكم إثم الإفطار في المرض والسفر . وبهذا يظهر  
 ما يستدل عليه المؤلف . أما مجرد عدم ذكر حكم الإفطار من وجوب أو حرمة فلا يفيد  
 المطلوب . وتأمل

(٤) قال الشوكاني في نيل الاوطار : الحجة الثالثة ما في صحيح مسلم وغيره ( ان الصحابة  
 كانوا يسافرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم الصائم  
 ومنهم المفطر لا يعيب بعضهم على بعض ) . كذا قال النووي في شرح مسلم ولم نجد في صحيح  
 مسلم قوله ( فمنهم القاصر ومنهم المتم ) وليس فيه الا أحاديث الصوم والإفطار اهو كما قال  
 الشوكاني

(٥) من أقصر على لغة فيه

(٦) وذلك يدل على الاباحة

حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار : بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة . وهذا أصله الإباحة ؛ كقوله تعالى : ( هو الذي خَلَقَ لَكُمْ مافي الأرضِ جميعاً ) ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ) (متاعاً لكم ولا لنعمائكم) بعد تقرير نعم كثيرة . وأصل الرخصة <sup>(١)</sup> السهولة ، ومادة رخص للسهولة واللين : كقولهم شئٌ رُخِصَ بين الرخوصة ، ومنه الرُّخْصُ ضد الغلاء ، ورُخِصَ له في الأمر فرُخِصَ هو فيه ، إذا لم يُستَقْصَ له فيه فمال هو الى ذلك ، وهكذا سائر استعمال المادة

(والثالث) أنه لو كانت الرخص مأموراً بها ندباً أو وجوباً لكانت عزائم لا رخصاً . والحال بضد ذلك . فالواجب هو الحتم واللام الذي لا خيرة فيه . والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر ؛ ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبات إنها شرعت للتخفيف والتسهيل ، من حيث هي مأمور بها . فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمعٌ بين متنافيين . وذلك يُبين أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة

فان قيل هذا معترض من وجهين :

أحدهما أن ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة ؛ إذ لا يلزم من رفع الجناح والإيثار عن الفاعل للشيء ، أن يكون ذلك الشيء مباحاً ، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً . أما أولاً فقد قال تعالى : ( إِنَّ السَّغَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ

(١) أي وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى ، كما في الحديث (إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه) . وكثيراً ما يرجعون في بيان المعاني الشرعية الى معرفة المعاني اللغوية . لكن ما هنا حكم شرعي وكون الاحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها الى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أن يكون استثناساً لادليلاً في مسألة اصولية . والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه ما يتيسر له من أدلته قوية وغيرها ، إلا أنه - في العادة - يجعل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أن غرضه منها الاستثناس ، لا أنها من صلب الأدلة كظاهر صنيعه هنا



شعائر الله . فمن حج البيت أو أعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ( وهما مما يجب الطواف بينهما . وقال تعالى : ( ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى ) والتأخر مطاوب طلب الندب ، وصاحبه أفضل عملا من المتعجل . الى غير ذلك من المواضع التي في هذا المعنى ، ولا يقال إن هذه المواضع نزلت على أسباب ، حيث توهموا الجناح كما ثبت في حديث عائشة <sup>(١)</sup> . لأننا نقول : مواضع الإباحة أيضا نزلت على أسباب ، وهي توهم الجناح كقوله تعالى : ( ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ) وقوله : ( ولا على أنفسكم أن تأكلوا <sup>(٢)</sup> من بيوتكم ) الى آخرها . وقوله : ( ليس على الأعْمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ) ( ولا جناح <sup>(٣)</sup> عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء ) جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والخرج . وإذا استوى الموضوعان ، لم يكن في النص على رفع الإثم والخرج والجناح دلالة على حكم الإباحة على الخصوص . فينبغي أن يؤخذ حكمه من محل آخر ودليل خارجي والثاني أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها . فالمضطر إذا خاف الهلاك وحب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغذائية ؛ ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة ، وأنه سنة ؛ وقيل في قصر المسافر إنه فرض أو سنة أو

(١) الحديث بطوله في البخاري ( باب وجوب الصفا والمروة ) وهو خاص بآية ( إن الصفا ) . أم قوله ( ومن تأخر فلا إثم عليه ) فانه كما جاء في روح المعاني - رد على الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر .  
(٢) كان الرجل الغني يدعو الرجل من أهله الى طعام فيقول : اني لأجنع ان آكل منه سوا الجنع الحرج - ويقول : المسكين أحق به مني . فنزلت الآية اه تيسير  
(٣) لم أر في كتب التفسير والحديث وأسباب النزول ذكرا لسبب نزول هذه الآية أو ما يفيد أنهم توهموا الحرج . فلذا قال : هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج . وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالفعل ونزلت الآيات لنفي ذلك التوهم ، وما كان شأنه ذلك وان لم يحصل فيه توهم بالفعل حتى كان سببا للنزول . فيكون ذكر هذه الآية وجيها . لكنه لا يناسب قوله في الدخول على هذه الآيات ( مواضع الإباحة أيضا نزلت على أسباب وهي توهم الجناح كقوله تعالى الخ ) فلعلة يريد التوهم ولو شأننا وان لم يكن سببا للنزول

مستحب . وفي الحديث<sup>(١)</sup> : « إِنْ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتِيَ خَصَّهُ<sup>(٢)</sup> » وقول ربنا تعالى :  
( يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ) الى كثير من ذلك . فلم  
يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل

فالجواب عن الأول أنه لا يُشك أن رفع الحرج والإثم في وضع اللسان  
إذا تجرد عن القرائن ، يقتضى الإذن في تناول والاستعمال . فاذا أُخْلِينَا وَاللِّفْظَ  
كان راجعاً الى معنى الإذن في الفعل على الجملة . فان كان لرفع الجناح والحرج  
سبب خاص ، ( فلأننا ) أن نحمله على مقتضى اللفظ لاعتبار خصوص السبب . فقد  
يتوهم فيما هو مباح شرعاً أن فيه إثمًا ، بناء على استقرار عادة تقدمت ، أو رأى  
عرض ؛ كما توهم بعضهم الإثم في الطواف بالبيت بالثياب ، وفي بعض المأكولات  
حتى نزل : ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ  
الرِّزْقِ ) وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكر في  
الآية ، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك . فكذلك قوله : ( فلا  
جناحَ عليه أَنْ يَطَّوَّفَ بهما ) يعطى معنى الإذن . وأما كونه واجباً<sup>(٣)</sup> فمأخوذ  
من قوله : ( إِنْ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ) أو من دليل آخر . فيكون  
التنبية هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة مجرد الإقدام ، مع  
قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه . ( ولنا ) أن نحمله<sup>(٤)</sup> على خصوص السبب ،

(١) تقدم ( ص - ١٧٢ )

(٢) أى والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى . وأيضاً إرادته تعالى لنا اليسر  
ومحبته لذلك تقتضى أن الرخص محبوبة له تعالى . وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلب المندوب  
(٣) ويكون مثاله أن يجاب سائل فاته صلاة الظهر مثلاً ووطن أنه لا يجوز قضاؤها عند  
الغروب فيقال له : لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت . فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع  
شبهته ، لا بيان أصل وجوب الظهر عليه

(٤) أى فيكون المراد منه الطلب والوجوب . ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة  
المسلمين الطواف ، لمكان إساف ونائله (الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق  
الصفا والمروة) فنزلت الآية بطلب السعي ولوحظ في التعبير تخرج المسلمين وكراهتهم .  
ويكون قوله من شعائر الله صارفاً للفظ (للاجناح) عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط

ويكون مثل قوله في الآية : ( من شعائر ) قرينة صارقة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع . أما ماله سبب مما هو في نفسه مباح ، فيستوى مع ماله سبب له في معنى الإذن . ولا إشكال فيه . وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى (١) وسائر ما جاء في هذا المعنى

والجواب عن الثاني أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية (٢) ، لا إلى الرخصة بعينها . وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يرد به نفسه ، أرخص له في أكل الميتة ، قصداً لرفع الحرج عنه ، ردّاً لنفسه من ألم الجوع . فان خاف التلف وأمكنه تلافى نفسه بأكلها ، كان مأموراً بإحياء نفسه . لقوله تعالى : ( وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ) كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها ، إذا أمكنه تلافيه ؛ بل هو مثل من صدق شفاً جرف بخاف الوقوع فيه ، فلا شك أن أن الزوال عنه مطلوب ؛ وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع . ومثل هذا لا يسمى رخصة ؛ لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدئى . فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة ، هو مأمور بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، وإن سمي

(١) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب . نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر

(٢) قال الآمدي أكل الميتة حال الاضطرار وإن كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم . وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى ولكن كلاهما حالة الاضطرار . وكلام المؤلف يخالفه ، إذ جعله رخصة في غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل إلى التلف ، وعزيمة إذا وصات المسألة لتلف النفس ، لرجوعها لأصل كلي وهو وجوب المحافظة على النفس . هذا ما يقتضيه بيانه الأول . لكنه قال آخر ( وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه ) فكأنه في حالة خوف التلف يصح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين . وحينئذ يرجع إلى كلام الآمدي . ويوضحه الحاصل بعده . إلا أنه لا يبقى لقوله أولاً ( وذلك أن المضطر - إلى قوله - فان خاف ) فائدة في هذا المقام



رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه

فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلب العزيمة ؛ وهذا فرد من أفراد . ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج ؛ وهذا فرد من أفرادها . فلم تتحد الجهتان . وإذا تعددت الجهات زال التدافع ، وذهب التناهي ، وأمكن الجمع . وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه ، فلا نسلم أنه عند القائل بالطلب رخصة ؛ بل هو عزيمة متعبد بها عنده . ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في القصر : « فُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ » الحديث <sup>(١)</sup> ! وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدل على أنه رخصة ؛ إذ ليس كل ما كان رفعا للحرج يسمى رخصة <sup>(٢)</sup> ، على هذا الاصطلاح العام . وإلا . فكان يجب أن تكون الشريعة كلها رخصة ، نلقتها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة ، أو يكون شرع الصلاة خمسا رخصة ، لأنها شرعت في السماء خمسين ؛ ويكون القرض ، والمساقاة ، والقراض ، وضرب الدية على انعاقلة رخصة . وذلك لا يكون ، كما تقدم . فكل ما خرج <sup>(٣)</sup> عن مجرد الإباحة فليس برخصة . وأما قوله . « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَتُهُ » فسيأتي <sup>(٤)</sup> بيانه إن شاء الله تعالى . وأيضا فالمباحات منها ما هو محبوب <sup>(٥)</sup> ، ومنها ما هو مبغض ؛ كما تقدم بيانه في الأحكام التكيفية . فلا تنافي . وأما قوله : ( يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

(١) الحديث أخرجه الستة إلا النسائي كما في التيسير . ونماه (ثم أتمها في الحضر وأقرت

صلاة المسافر على الفريضة الأولى)

(٢) أي بل لا بد فيه من قيد ( مستثنى من أصل كل يقتضي المنع ) كما سبق له . وإذا

كان الذي فرض أولا هو الركعتين فقط فيكون هو الأصل فلا رخصة

(٣) أي وهذا هو مدعاه في رأس المسألة فثبت

(٤) في الفصل اللاحق للمسألة السابعة

(٥) فلا يلزم من كونه محبوبا إلا يكون مباحا وإن يكون مطلوبا كما هو مبنى الاعتراض

نَالْعُسْرِ) وما كان نحوه ، فكذلك أيضاً ؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج . وبالله التوفيق .

### المسألة الثالثة

ان الرخصة إضافية لا أصلية ؛ بمعنى أن كل أحد في الإخذ بها فقيه نفسه ، ما لم يحد فيها حد شرعى فيوقف عنده . وبيان ذلك من أوجه :

﴿أحدها﴾ أن سبب الرخصة المشقة ؛ والمشاق تختلف بالقوة والضعف ، و<sup>(١)</sup> بحسب الأحوال ، وبحسب قوة العزائم وضعفها ، وبحسب الأزمان ، وبحسب الأعمال . فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة ، في رفقة مأمونة ، وأرض مأمونة ، وعلى بطء ، وفي زمن الشتاء وقصر الأيام - كالسفر على الضد من ذلك ، في الفطر والقصر . وكذلك الصبر<sup>(٢)</sup> على شدائد السفر ومشقاته يختلف : فرب رجل جلد ضرى على قطع المهامه ، حتى صار له ذلك عادة لا يخرج بها ولا يتألم بسببها ، يقوى على عباداته ، وعلى أدائها على كمالها ، وفي أوقاتها ؛ ورب رجل بخلاف ذلك . وكذلك في الصبر على الجوع والعطش . ويختلف أيضاً باختلاف الجبن والشجاعة ، وغير ذلك من الأمور التي لا يقدر على ضبطها . وكذلك المريض بالنسبة إلى الصوم والصلاة والجهاد وغيرها . وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص ، ولا حد محدود يطرد في جميع الناس . ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة ؛ فاعتبر السفر

(١) لو حذفت الواو وجعل ما بعدها من الحيثيات أسباباً للقوة والضعف في المشقة  
الكان أوجه

(٢) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفاً باختلاف الأزمان والأحوال الخارجة عن صفات الشخص . وهذا بيان لاختلاف العزائم ، ويصح أن يكون راجعاً لاختلاف الأحوال يقطع النظر عن قوة الإرادة وضعفها ، ويكون مرجعه التعود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه

أسباب الرخص الإضافية . فالعذر الواحد يعتبر في شخص دون شخص ٣١٥

لأنه أقرب مظان وجود المشقة ، وترك كل مكاف على مايجد ؛ أى إن كان قصر أو فطر ففي السفر . وترك كثيراً منها موكولاً الى الاجتهاد ، كالمرض . وكثير من الناس يقوى في مرضه على مالا يقوى عليه الآخر . فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة الى أحد الرجلين دون الآخر . وهذا لامرية فيه . فإذا ليست أسباب الرخص بداخله تحت قانون أصلي ، ولا ضابطاً مأخوذ باليد ، بل هو إضافي بالنسبة الى كل مخاطب في نفسه . فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع ، ولا تختل حاله بسببه ، كما كانت العرب ، وكما ذكر عن الأولياء ، فليست إياحة الميتة له على وزان من كان بخلاف ذلك <sup>(١)</sup> . هذا وجه

﴿ والثاني ﴾ أنه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل ، حتى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس . وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائد ، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم ، من إلاف مهجهم إلى مادون ذلك ، وطالت عليهم الآماد وهم على أول أعمالهم ، حرصاً عليها ، واغتناماً لها ، طمعاً في رضى المحبوبين ؛ واعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاق سهلة عليهم ، بل لذة لهم ونعيم ؛ وذلك بالنسبة الى غيرهم عذاب شديد وألم اليم . فهذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنسب والإضافات . وذلك يقتضى بأن الحكم المبنى عليها يختلف بالنسب والإضافات

﴿ والثالث ﴾ ما يدل على هذا من الشرع ؛ كالذى جاء في وصال الصيام وقطع الازمان في العبادات . فان الشارع أمر بالرفق رحمة بالعباد ، ثم فعله من بعد النبي ﷺ ، علماً بأن سبب النهي — وهو الحرج والمشقة — مفقود في حتمهم . ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالهم انصيام لا يصدّهم ذلك عن حوائجهم ، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم ، فلا حرج في حتمهم ؛ وإنما الحرج في حق من

(١) أى فمن تختل حاله يجب عليه الترخص ، ومن لا تختل وتلحقه المشقة فقط يكون مخيراً . هذا مراده فلذا لم يقل ( فلا يترخص في أكلها ) بعد وصفه بالمضطر



يلحقه الحرج حتى يصدد عن ضروراته وحاجاته . وهذا معنى كون سبب الرخصة إضافياً . ويلزم منه أن تكون الرخصة كذلك ؛ لكن هذا الوجه استدلال بجنس المشقة<sup>(١)</sup> على نوع من أنواعها . وهو غير منتهض إلا أن يجع منضماً الى ما قبله . فالاستدلال بالمجموع صحيح حسب ما هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة

فان قيل<sup>(٢)</sup> : الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً في المكلف ، بحيث لا يقدر بسببه على التفرغ لعادة ولا لعبادة ، أو لا يمكن له ذلك على حسب ما أمر به ؛ أو يكون غير مؤثر ، بل يكون مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فان كان الأول فظاهر أنه محل الرخصة ، إلا أنه يطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً<sup>(٣)</sup> أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه . وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم ، بل عزيمة . وإن كان الثاني فلا حرج<sup>(٤)</sup> في العمل ولا مشقة ، إلا ما في الأعمال المعتادة . وذلك ينفي كونه حرجاً

(١) لأن المشقة هنا نوع آخر غير السابق . فالمشقة فيما تقدم تقتضى الترخيص ، وهما المشقة تمنع مفارقة الحكم الأصلي وهو النهى عن الوصال ، وعدم المشقة يجعلهم يترخصون بفعل النهى عنه . وهو أيضاً ليس حكماً سهلاً انتقل اليه من حكم صعب . فليست من مواضع الرخصة . إلا أنه على كل حال وجد فيه نوع من المشقة يبنى عليه حكم في اجتهداهم . فالاستدلال به على أن المشقة في النوع الأول تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص يكون استدلالاً بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة . فيكون من الاستدلال بالمطلق على المقيد من حيث هو مقيد ، أو بالعام على الخاص من حيث هو خاص . وذلك لا يصح كما يأتي . إلا ان يجعل منضماً الى ما قبله فيفيد مجرد ان المشقة تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص وان كان لا يفيد أن ذلك في موضوع الرخصة المعروفة فتنبه

(٢) هذا السؤال وإن كان وارداً على أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب لكن لمناسبة الكلام في المشقة صح أن يذكر هنا  
(٣) أى فيما يعجز فيه عن أصل العبادة والعادة . وقوله ( أو ندباً ) أى إذا كان لا يعجز ولكنه لا يكون كاملاً على حسب ما أمر به

(٤) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فكيف مع هذا يقال : لا مشقة إلا ما في الاعمال المعتادة ؟ وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة . فوضع السؤال هكذا غير وجه . فتأمل

أسباب الرخص الإضافية . فالعذر الواحد يعتبر في شخص دون شخص ٣١٧

ينتهض علة للرخصة . وإذا انتفى محل الرخصة في القسمين — ولا ثالث لهما —  
ارتفعت الرخصة من أصلها . والاتفاق على وجودها معلوم . هذا بخلاف . فما  
انبنى عليه مثله

فالجواب من وجهين :

﴿أحدهما﴾ أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر ، لأنه يقتضي أن  
تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً ، إذ ما من رخصة تفرض إلا  
وهذا البحث جز فيها . فإذا كان مشترك الإلزام لم ينهض دليلاً<sup>(١)</sup> ولم يعتبر في  
الإلزامات

﴿والثاني﴾ أنه إن سلم فلا يلزم السؤال لأمرين : «أحدهما» أن انحصار  
الرخص في القسمين لدليل عليه ، لا إمكان قسم ثالث بينهما ، وهو أن لا يكون  
الحرج مؤثراً في العمل ، ولا يكون المكلف رخي البال<sup>(٢)</sup> عنده . بكل أحد يجد  
من نفسه في المرض أو السفر حرجاً في الصوم ، مع أنه لا يقطع عن سفره ، ولا  
يجل به في مرضه ، ولا يؤديه إلى الإخلال بالعمل . وكذلك سائر ما يعرض من  
الرخص جار فيه هذا التقسيم ، والثالث هو محل الإباحة ، إذ لا جاذب يجذبه  
لأحد الطرفين «والآخر» أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ، ليس من

(١) لأنه يقال للسائل : الاعتراض مشترك ، فما هو جوابكم هو جوابنا . يعني ومثله  
لا يذكر في طريق الإلزام

(٢) هو الذي قال فيه مغلوب صبره مهزوم غزوه

(٣) راجع لقوله وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة . فالجواب الأول يراعى أن هناك  
محلاً للرخصة التي الكلام فيها وهي المباحة . لوجود قسم ثالث لم يذكره في السؤال ، وعلى ما فيه  
سما أشرفنا إليه . والجواب الثاني ترقى على هذا يقول : الرخصة موجودة حتى في المأمور به ولكن  
الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة . فجهة العزيمة ظاهرة من نفس الطلب ، وجهة الرخصة  
أنه حكم سهل انتقل إليه من حكم صعب مع بقاء دليل الصعب معمولاً به في الجملة . وإنما  
قلنا في الجملة لأنه ليس معمولاً به في حق الشخص الذي طوبى بالرخصة . ولا يخفى عليك أنهم  
اشتروا بقاء العمل به في حق الشخص نفسه ، والا لحرج عن كونه رخصة إلى كونه عزيمة . قال  
الأمري : إن المكلف إذا لم يبق مكلفاً عند طرو العذر لم تثبت رخصة في حقه ، لأن الرخصة  
إنما تكون في الأحكام التكليفية ، والتكليف شرطها ، فلا يكون عدم تحريم إجراء كلمة الكفر  
على أن المكره رخصة ، لأن الإكراه يمنع التكليف . ومثله يقال في  
الإكراه على إفطار رمضان واتلاف مال الغير ، عدم تحريمه ليس

جهة كونه رخصة ؛ بل من جهة كون العزيمة لا يقدر عليها ، أو كونها تؤدي إلى الإخلال بأمر من أمور الدين أو الدنيا . فالطلب من حيث النهي عن الإخلال ، لا من حيث العمل بنفس الرخصة . ولذلك نهى<sup>(١)</sup> عن الصلاة بحضرة الطعام ، ومع مدافعة الأخبثين ، ونحو ذلك<sup>(٢)</sup> . فالرخصة<sup>(٣)</sup> باقية على أصل الإباحة من حيث هي رخصة ، فليست بمرتفعة من الشرع باطلاق . وقد مر بيان جهتي الطاب والإباحة . والله أعلم

### المسألة الرابعة

الإباحة المنسوبة الى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج ، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك ؟

فالذي يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج ، لا بالمعنى الآخر . وذلك ظاهر في قوله تعالى ( فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ) وقوله في الآية الأخرى : ( فَإِنْ اللَّهُ غَفَرُورٌ رَحِيمٌ ) فلم يذكر في ذلك أن له الفعل والترك ، وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم . وكذلك قوله : ( فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ) ولم يقل : فله

رخصة . يعني لأن الدليل القائم على التحريم ليس باقيا بالنسبة لهذا الشخص ، فلا رخصة الا حيث يبقى دليل الصعب معمولاً به بالنسبة للشخص نفسه . وبهذا تعلم ما في هذا الجواب الثاني . هذا ولا يذهب عنك أنه عرف الرخصة بما ينطبق على هذا فقال ( ما شرع من الاحكام لعذر شاق استثناء من حكم كلي ) فلا يرد عليه ما تقدم

(١) عن عبد الله بن محمد بن أبي بكر قال كنا عند عائشة رضي الله عنها فجاء بطعام فقام القائم بن محمد يصلي . فقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ( لا صلاة بحضرة طعام ، ولا لمن يدافعه الاخبثان ) - أخرجه مسلم وأبو داود واللفظ له اهـ تفسير (٢) كالصلاة في الأرض المغصوبة . يعني فهناك جهتان تسلط على احدهما الطلب والعزيمة وعلى الاخرى الرخصة . كما توجه النهي والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتين ولا مانع من ذلك مادامت الجهة لم تتحد . فالغرض تقريب الجواب بذكر شبيهه بالمقام (٣) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول . أما الثاني فلم يبين فيه الا أن الترخيص له جهة غير جهة الطلب . أما كونه مباحاً في هذه الحالة فإنه لم يبينه هنا اعتماداً على ما سبق . ولذا قال ( وقد مر بيان النسخ )



الفطر، ولا فليفطر<sup>(١)</sup>، ولا يجوز له؛ بل ذكر نفس العذر وأشار إلى أنه إن أفطر فعدة من أيام آخر. وكذلك قوله: (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) على القول<sup>(٢)</sup> بأن المراد القصر من عدد الركعات، ولم يقل: فلكم أن تقصروا، أو فإن شئتم فاقصروا. وقال تعالى في المكره: (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره - الآية إلى قوله: ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله) فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه، ولا عذاب يلحقه، إن تكلم بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان. ولم يقل: فله أن ينطق؛ أو إن شاء فلينطق. وفي الحديث<sup>(٣)</sup>: أكذبُ امرأتى؟ قال له: «لا خير في الكذب» قل له: أفأعدها وأقول لها؟ - قال: «لأجناح عليك<sup>(٤)</sup>» ولم يقل له نعم؛ ولا افعل إن شئت

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور، أن الجمهور أو الجميع يقولون: من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الاكراه مأجور وفي أعلى الدرجات. والتخيير يناقض ترجيح أحد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره<sup>(٥)</sup> من المواضع المذكورة وسواها.

(١) هذا ليس ظاهراً، لأن الكلام في أنه لم يذكر لفظاً يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوهم أن يؤتى هنا بلفظ الأمر أو النهي. وهو أيضاً خلاف صنيعه السابق واللاحق.

(٢) نسب إلى طاوس والضحاك أن القصر يرجع لأحوال الصلاة من الإيماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى أي وجه شاء. وحينئذ يبقى الشرط في الآية على ظاهره (إن خفتم أن يفتنكم) إلا أنه على هذا أيضاً تكون رخصة، فلماذا قيد بقوله على القول الخ؟

(٣) أخرجه مالك كما في التيسير.

(٤) يقتضى أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء رخصة للزوج بالنسبة لامرأته.

(٥) تقدم له في مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب. إلا أنه يبقى الكلام في قوله (فكذلك غيره) الذي يقتضى أن الجمهور أو الكل قائلون بأن ترك الرخصة

أفضل، مع أن أبا حنيفة يقول بوجوب القصر والفطر، وتسمى رخصة إسقاط بحيث لا يصح منه الاتمام والصيام. والشافعي يقول إذا زادت المسافة عن مرحلتين كانا أفضل من الصيام والاتمام.

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير ففي قوله تعالى : ( إِنسَأُكُم حَرْثٌ لَّكُم فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي شَتِّمُ ) يريد كيف شتتم : مقبلة ، ومدبرة وعلى جنب . فهذا تخيير واضح . وكذلك قوله : ( وَكَلَامِهَا رَغَدًا حَيْثُ شَتَّتُمَا ) وما أشبه ذلك . وقد تقدم في قسم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين فان قيل : ما الذي ينبني على الفرق بينهما ؟

قيل ينبني عليه فوائد كثيرة ، ولكن العارض في مسألتنا أنا إن قلنا بالرخصة مخير فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب المخير . وليس كذلك إذا قلنا إنها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها ، إذ رفع الحرج لا يستلزم التخيير . ألا ترى أنه موجود مع الواجب . وإذا كان كذلك ، تبين أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعين المقصود شرعاً . فإذا عمل بها لم يكن بين المعذور وبين غيره في العمل بها فرق ؛ لكن العذر رفع التأثيم عن المنتقل عنها إن اختار لنفسه الانتقال . وسيأتي لهذا بسط إن شاء الله تعالى

### المسألة الخامسة

الترخص المشروع ضربان :

﴿ أحدهما ﴾ أن يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها — طبعاً ، كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً ، أو عن الصوم لفوت النفس — أو شرعاً ، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها وما أشبه ذلك

﴿ والثاني ﴾ أن يكون في مقابلة مشقة بالكلف قدرة على الصبر عليها . وأمثله ظاهرة

قال عياض في الالكهام : ( كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر العلماء من السلف والخلف ) ونص المالكية على أن رخصة الجمع بين الظهرين والعشاءين للمسافر رخصة جائزة . والجائز بمعنى التخيير . فانظر هذا مع ما قاله المؤلف

فأما الأول فهو راجع الى حق الله ، فالترخص فيه مطلوب . ومن هنا جاء : « ليس من البرِّ الصيامُ في السفر <sup>(١)</sup> » وإلى هذا المعنى يشير النهي عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان . : « وإذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء <sup>(٢)</sup> » الى ما كان نحو ذلك . فالترخص في هذا الموضع ملحق بهذا الأصل <sup>(٣)</sup> . ولا كلام أن الرخصة ههنا جارية مجرى العزائم . ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف ، وأن من لم يفعل ذلك فمات دخل النار

وأما الثاني فراجع الى حظوظ العباد ، لينالوا من رفق الله وتيسيره بحظ ، إلا أنه على ضربين : « أحدهما » أن يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة أو عدمها ، كالجمع بعرفة والمزدلفة . فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحقٌ بالعزائم ، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلب العزائم ؛ حتى عده الناس سنة لا مباحاً . لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة . إذ الطلب الشرعي في الرخصة لا ينافي كونها رخصة ؛ كما يقوله العلماء في أكل الميتة للمضطر . فإذا هي رخصة من حيث وقع عليها حد الرخصة ، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطلوبة طلب العزائم « والثاني » أن لا يختص بالطلب ، بل يبقى على أصل التخفيف ورفع الحرج ؛ فهو على أصل الإباحة . فلامكلف الأخذ بأصل العزيمة وإن تحمل في ذلك مشقة ، وله الأخذ بالرخصة

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ظاهرة فلا حاجة إلى إيرادها .

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذي بلفظ (الصوم) - أقول : رواية النسائي وابن ماجه بلفظه (الصيام) كما ذكرها المؤلف

(٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين بالتقديم والتأخير في الجملتين - وفيه رواية أخرى عن الستة الا النسائي ( إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء )

(٣) فهو راجع الى حق الله لأنه لا يتأتى الحضور في الصلاة والاتباع بها على كمالها مع هذه الامور



فإن تشوف أخذ إلى التنبيه على ذلك فنقول :  
 أما الأول فلأن المشقة إذا أدت إلى الإخلال بأصل كل ، لزم أن لا يعتبر فيه  
 أصل العزيمة ؛ إذ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدي إلى  
 رفعها من أصلها <sup>(١)</sup> ، فالإتيان بما قدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هو  
 المطلوب . وتقرير هذا الدليل مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب  
 وأما الثاني فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدليل يدل على طلب  
 العمل بها على الخصوص ، خرجت من هذا الوجه عن أحكام الرخصة في نفسها ؛  
 كما ثبت عند مالك طلب الجمع بعرفة والمزدلفة . فهذا وشبهه مما اختص عن عموم  
 حكم الرخصة ولا كلام فيه  
 وأما الثالث فما تقدم من الأدلة واضح في الإذن <sup>(٢)</sup> في الرخصة ، أوفى  
 رفع الإثم عن فاعلها

### المسألة السابعة

حيث قيل <sup>(٣)</sup> بالتخيير <sup>(٤)</sup> بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة ،

(١) أي عدم تحصيلها . هذا فيما كان المعجز فيه بالطبع . أما ما كان العجز فيه شرعا كأمثله المتقدمة  
 فيكون رفعها للكمال لا للأصل . وتأمله ، فإن الحضور في الصلاة ليس ركنا . وقوله (إتمام أركانها)  
 إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر . وإن كان معناه الاكمال الزائد  
 على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله

(٢) ما تقدم له من الأدلة واضح في رفع الإثم لا في الإذن غايته أنه في آخر المسألة الرابعة  
 بنى على كل من الوجهين فائده فراجعها

(٣) وأما إذا قيل برفع الإثم عن فاعلها فالظاهر أن الرجحان أخذ بالعزيمة مما تقدم له في آخر  
 المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال : ( وأما قسم ما لا حرج فيه ، فيكاد يكون شيئا  
 باتباع الهوى المذموم لأنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة ) غير أن  
 رجحان العزيمة يحتاج إلى تقييد بما إذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعا كالجمع بمزدلفة مثلا

(٤) مع كونه لم يرتض هذا ، وأقام الدليل على أن الإباحة في الرخصة بمعنى رفع الحرج ، ولم يقم  
 على هذا التخيير دليل . فرجع عليه ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة . ويبقى الكلام في  
 المراد بالترجيح بعد فرض التخيير : هل المراد به أنه هو الأحب والمثاب عليه في نظر الشارع ؟  
 ويدل على هذا ما يأتي له في أدلة ترجيح الأخذ بالعزيمة المفيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله ،

فللترجيح بينهما مجال رحب ؛ وهو محل نظر . فلنذكر جملاً مما يتعلق بكل طرف من الأدلة .

فأما الأخذ بالعزيمة فقد يقال إنه أولى ، لأمر :

﴿ أحدها ﴾ أن العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به .  
وورود الرخصة عليه وإن كان مقطوعاً به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع . وهذا المقدار بالنسبة إلى كل مترخص غير متحقق إلا في القسم المتقدم<sup>(١)</sup> . وما سواه لا تحقق فيه ، وهو موضع اجتهاد ؛ فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخيص غير منضبط . ألا ترى أن السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة أميال فأكثر ، كما اعتبر أيضاً ثلاثة أيام لباليهن . وعلة القصر المشقة ، وقد اعتبر فيها أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة . واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه الاسم ؛ فكان منهم من أفطر لوجع أصبعه ، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال . واعتبر آخرون ما فوق ذلك . وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع ، وتعارض فيه الظنون ، وهو محل الترجيح والاحتياط . فكان من مقتضى هذا كله أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب

﴿ والثاني ﴾ أن الزمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي ، لأنه مطلق عام على

وأن الأمر بالمعروف مستحب وإن أدى إلى الأضرار بالمال الخ . وإذا كان كذلك فكيف يتأتى أن يكون هنا تخيير ؟! وقد تقدم له في المسألة الأولى في المباح بمعنى التخير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح أخير فيه . وما عورضت به الأدلة دفعه كله ، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك . فلم يبق إلا أن يكون غرضه بالترجيح هنا أمر آخر غير كونه محبوباً للشارع ومطلوباً ومثاباً عليه . فليُنظر ما هو معنى كونه أولى وأرجح في نظر الشارع غير هذه المعاني ؟ حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق . فقد يقال إن مراده بالترجيح الأخذ بما هو أحوط فقط وإن لم يكن بالغالب إلا استعجاب والثواب عليه ، كما يشير إليه قوله ( وهو محل الترجيح والاحتياط ) . ولكن يبقى الكلام في الأدلة الآتية . وسيأتي له في آخر المسألة السابعة قبل الفصل الأول - أن الأحروية في الأخذ بالعزيمة تارة تكون بمعنى الندب وتارة تكون بمعنى الوجوب . فتنبه للتوفيق بين كلامه في هذه المواضع ، فإنه يحتاج إلى فطنة وقوة ذاكرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه

(١) وهو ما ألحق بالعزائم بقسميه ، وقوله ( وما سواه ) هو القسم الثالث

الأصالة في جميع المكافين . والرخصة راجعة الى جزئى بحسب بعض المكافين  
 ممن له عذر ، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الاعذار ،  
 لا في كل حالة ولا في كل وقت ، ولا لكل أحد . فهو كالمعارض الطارئ على  
 الكلى . والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلى وأمر جزئى ،  
 فالكلى مقدم ؛ لأن الجزئى يقتضى مصلحة جزئية ، والكلى يقتضى مصلحة  
 كلية . ولا ينخرم نظام فى العالم بنحرाम المصلحة الجزئية ؛ بخلاف ما إذا  
 قدم اعتبار المصلحة الجزئية ، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها . فمسألتنا  
 كذلك . إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كلى ثابت عليه .  
 والرخصة إنما مشروعيها أن تكون جزئية ، وحيث يتحقق الموجب وما فرضنا  
 الكلام فيه <sup>(١)</sup> لا يتحقق فى كل صورة تفرض الا والمعارض الكلى ينازعه .  
 فلا ينبغى من طلب الخروج عن العهدة الا الرجوع الى الكلى ، وهو العزيمة  
 ﴿ والثالث ﴾ ما جاء فى الشريعة من الأمر <sup>(٢)</sup> بالوقوف مع مقتضى الأمر  
 والنهى مجرداً ، والصبر على حلوه ومره ، وإن انتهض موجب الرخصة . وأدلة  
 ذلك لا تكاد تنحصر . من ذلك قوله تعالى : ( الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ  
 قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ ) فهذا مظنة التخفيف ، فأقاموا على الصبر والرجوع  
 الى الله ، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به <sup>(٣)</sup> . وقال تعالى : ( إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ  
 فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ -  
 إِلَى آخِرِ الْقِصَةِ حَيْثُ قَالَ : رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ) فمدحهم بالصدق

(١) وهو القسم الثالث

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرد احتياط ، أم يقتضى هذا الا مرأن يكون أفضل مثابا عليه؟ وكيف ينبغى هذا على التخخير؟

(٣) ومنه ( واتبعوا رضوان الله ) وأى ثواب أجزه من رضوان الله؟ وفى الآية بعدهما : ( ليجزى الله الصادقين بصدقهم ) فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب ، ولا يكون مع التخخير . وبالجملة لو ترك الأدلة التى فيها طلب الاخذ بالعزيمة والثواب عليها لكان موافقاً لأصل الموضوع من بناء المسألة على التخخير



مع حصول الزلزال الشديد ، والأحوال الشاقة التي بلغت القلوب فيها الحناجر . وقد عرض النبي ﷺ على أصحابه أن يُعطوا الأحزاب من ثمار المدينة ، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر ، فأبوا من ذلك وتعززوا بالله وبالإسلام (١) ، فكان ذلك سبباً لمدهم والثناء عليهم . وارتدت العرب عند وفاة النبي ﷺ ، فكان الرأي من الصحابة رضي الله تعالى عنهم - أو من بعضهم غير أبي بكر - استئلافهم بترك أخذ الزكاة ممن منعها منهم ، حتى يستقيم أمر الأمة ، ثم يكون ما يكون ، فأبى أبو بكر رضي الله عنه ، فقال : والله لأقاتلن حتى تنفرد سالفتي . والقصة مشهورة (٢) . وأيضاً قال الله تعالى : ( مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ ) الآية ! فأباح التكلم بكلمة الكفر ، مع أن ترك ذلك أفضل

(١) جامع الزرقاني على المواهب (ج ٣ - ص ١٣١) ما يأتي : وذكر ابن اسحاق ما حاصله أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يعطي عيننة بن حصن ومن معه ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا ، فنهى السعدان وقال : ( كئنا نحن وهم على الشرك لا يطعمون أن يأكلوا منها ثمرة الا بقرى أو يسع أفعين . أكرمنا الله بالإسلام وأعزنا بك وبه ، نعطيهم أموالنا ؟ ما لنا بهذا من حاجة . والله مانعطيهم الا السيف حتى يحكم ) الله . فقال صلى الله عليه وسلم ( أنت وذاك ) وروى البزار والطبراني عن أبي هريرة : أتى الحارث إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا محمد نا صفتنا ثمر المدينة ، والاملائناها عليك خيلاً ورجالاً . فقال : حتى استأمر السعود ، سعد بن عباد وسعد بن معاذ وسعد بن الربيع وسعد بن خيثمة وسعد بن مسعود . فكلهم قالوا والله ما أعطينا الدنية في أنفسنا في الجاهلية . فكيف وقد جاء الإسلام ؟ ! فآخبر الحارث فقال : غدرت يا محمد اهـ

(٢) لا يخفى على المطلع على أخبار هذه الردة أنه لم يبق مدعى لأحكام الإسلام من قبائل العرب الا قریش وثقيف والائصار ، واضطربت نار الفتنة في سائر الجزيرة : فتجمع القبائل قرب المدينة ، وأرسلوا وفودهم إلى أبي بكر على أن يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة ، لأنهم اعتبروها كاتاوة لا تتفق مع غزوة نفوس العرب ، وقام متنبئون من العرب ذكوراً وإناثاً ، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الايمان قلوبهم - وهكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتد ، بل شاع تسمية الكل مرتدين ( ردة عامة أو خاصة ) ، وكان جيش المسلمين اذ ذاك مع أسامة بالشام . فكاد يجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها ، وأن الضرورة تقضي باستئلاف مانعي الزكاة بعدم طلبها منهم . فأرادوا

عند جميع الأمة أو عند الجمهور . وهذا جار في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن الأمر مستحب ، والأصل مستحب ، وإن أدى إلى الإضرار بالمال والنفس ؛ لكن يزول الانحتمام ويبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام : « **إِنَّ خَيْرًا لَّأَحَدِكُمْ أَنْ لَا يَسْأَلَ مِنْ أَحَدٍ شَيْئًا** »<sup>(١)</sup> فحمله الصحابة رضي الله عنهم على عمومهم ؛ ولا بد أن يلحق من التزم هذا العقد مشقات كثيرة فادحة ، ولم يأخذوه إلا على عمومهم حتى اقتدى بهم الأولياء : منهم أبو حمزة الخراساني ، فاتفق له ما ذكره القشيري وغيره من وقوعه في البئر ، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناءه<sup>(٢)</sup> من ذلك

أن يأخذوا إذ ذاك بالرخصة في عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الاسلام لطعنة نجلا تقضى عليه في مهده ، وأن يترصبوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن ، ثم يكون الرجوع للجهاد لاعلاء كلمة الله التي هو واجب ضروري من أقوى العزائم فأبى أبو بكر وتشدد وأقسم ، وحاجتهم فحجهم ورجعوا إلى رأيه ، وقال عمر كلمته المشهورة . فعني الحق في كلام عمر أنه الاوفق بالمصلحة . وهذا لا يناق في أنه اجتهد ورأى المصلحة في الحرب ، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفا على الاسلام . فجعل الخلاف الترجيح بين الاخذ بالعزيمة كما هو رأيه ، أو الاخذ بالرخصة المتحقق سببها كما هو رأي غيره — ومعلوم أن أسباب الرخص ظنية ، والظنون تتعارض كما قال المؤلف — ثم اشرح صدرهم لموافقته . فكان رأيه الاوفق فأذن البغاة . وشرّد المتلبّثون ، وسكنت الجزيرة ، وسار الاسلام في طريقه

وبهذا تبين أن هذا المثال كسابقه من الامثلة التي يستدل بها على ترجيح الاخذ بالعزيمة مع إنتهاض موجب الرخصة . فلم يكن رأي الصحابة خطأ في وجود سبب الرخصة ، حتى يقال إنه لا يظهر في هذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم

(١) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : قلت يا رسول الله قد قلت لي . إن خيرا لك ألا تسأل أحدا من الناس شيئا ، قال : إنما ذلك أن تسأل . وما آتاك الله من غير مسألة فأبما هو رزق رزقه الله . أخرجه الطبراني وأبو يعلى بإسناد لا بأس به — وعن عطاء بن يسار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعطاء . فردّه عمر . فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : لم ردّدته ؟ فقال : يا رسول الله ؟ أليس أخبرتنا أن خيرا لاحدنا ألا يأخذ من أحد شيئا ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنما ذلك عن المسألة النخ . . . رواه مالك هكذا مرسلا ، ورواه البيهقي عن زيد بن أسلم عن أبيه قال : سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول : قد كرّ بنحوه — اهـ ترغيب

(٢) فيكون رخصة . ولكنهم لم يأخذوا بها ، وما ذاك إلا لأولية العزيمة



الأصل ؛ وقصة الثلاثة الذين خلّفوا<sup>(١)</sup> حتى أتوا رسول الله ﷺ وصدّ قوه ، ولم يعتذروا له في موطن كان مظنة للاعتذار ، فمدحوا لذلك ، وأنزل الله توبتهم ومدّحهم في القرآن بعد ماضاقت عليهم الأرض بما رحبت ، وضاقّت عليهم أنفسهم ، ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله الا إليه ، ففتح لهم باب القبول وسأهم صادقين ، لأخذهم بالعزيمة دون الترخص<sup>(٢)</sup> وقصة عثمان بن مظعون وغيره<sup>(٣)</sup> ممن كان في أول الاسلام لا يقدر على دخول مكة الا بجوار ، ثم تركوا الجوار رضي بجوار الله ، مع ما نالهم من المكروه ، ولكن هانت عليهم أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله : (إِنَّمَا يُؤَفِّقِي الصَّابِرِينَ أَجْرُهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) وقال تعالى : (لَتَبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ، وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا . وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام : (قَاصِرٌ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ) وقال : (وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَاعْلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ) ثم قال : (وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) ولما نزلت هذه الآية : (وَإِن تُبَدُّوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُمَاجِسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ)

(١) في حديث طويل أخرجه الخمسة كما في التيسير

(٢) كقصة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقى مستعلنا بشعائر الاسلام اعتمادا على جوار الله ، مع تألب الكفار عليه الا يستعلن بالقرآن خشية على من كان يسمعه من نسائهم وشبائهم أن يميلوا الى الاسلام

(٣) كان من السهل التمسك بالأعذار العامة في حق الثلاثة ، اذ كان الوقت قريبا والسفر بعيدا ، وكان أوان جنى الثمار . ولا داعي لاعذار خاصة . وقد قال كعب إنه أوتي جدلا لم يؤته غيره . فكان يتأتى له أن يحسن الاعتذار مع لزوم الصدق . وهلال بن أمية كان شيخا مسنا ، فعذره الخاص مقبول أيضا . وقد اعتذر بضعة وثمانون فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستغفر لهم ولم يثبت أن هؤلاء جميعا منافقون . وان كانت عبارة كعب في رواية القصة ربما يؤخذ منها أن أكثرهم كانوا كذلك . فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالأعذار العامة أو الأعذار الخاصة الضعيفة ، وتحملوا مشاق الصدق وأثره ، فكثروا في البلاء خمسين يوما يبيكون ويستحبون . وكان لهم منجى منه بعذر عام أو خاص صادق ولو ضعيفا ، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم . فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف



الآية ، شق ذلك على الصحابة ، فقيل لهم قولوا : سمعنا وأطعنا ، فقالوها ، فالتقى الله الإيمان في قلوبهم ، فنزلت : ( آَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ) الآية (١). وجهز النبي ﷺ أسامة في جيش الى الشام قبيل موته ، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام ، ثم جاء موته ، فقال الناس لأبي بكر : إحبس أسامة بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك (٢) - فقال : لو لعب الكلاب بخلاخيل نساء أهل المدينة ، ماردت جيشا أنفذه رسول الله ﷺ . ولكن سأل أسامة أن يترك له عمر ، ففعل ، وخرج فبلغ الشام ونكح في العدو بها ، فقالت الروم : إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم . وصارت تلك الحالة هيبة في قلوبهم لهم . وأمثال هذا كثيرة مما يقتضى الوقوف مع العزائم وترك الترخص ؛ لأن القوم عَرَفُوا أنهم مبتلون : وهو :

﴿ الوجه الرابع ﴾ . وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهاها مما يقع

(١) أين الرخصة هنا متى كانت آية ( آَمَنَ الرَّسُولُ ) ناسخة؟ وكذا لو قيل إنها محكمة على معنى : ( إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذميمة كالكبر والحسد وكتمان الشهادة أو تخفوه بحاسبكم به الله ) فلا رخصة أيضا . إنما يكون موضع رخصة إذا بقي الحكم الصعب ممسولا به ورفع الحرج في فعله عند المشقة . وأين هذا؟ فإذا كان مناط دليله ما ذكره بقوله ( فشق عليهم فقيل لهم قولوا سمعنا فقالوها الخ ) - يعني فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها - قلنا أيضا نعم يكون تكليفا شاقا . ولكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الأخذ بها في مقابلته فتركوها لأنه أفضل من الترخص ؟

(٢) قامت القبائل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الأمر عليهم جدا . وفي الوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيش أسامة وفيه وجوه الصعابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين . لا شك أن هذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش ، ولكنه أخذ بالعزيمة والعزم ، فكان خيرا . رضى الله عنه . قال ابن مسعود : لقد قنا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاما كدنا نهلك فيه ، لولا أن من الله علينا بأبي بكر ، حتى أجمعنا على ألا نقاتل على بنت مخاض فعزم الله لأبي بكر على قتالهم

لمكلفين من أنواع المشاق ، هي مما يقصدها الشارع <sup>(١)</sup> في أصل التشريع . أعني أن المقصود في التشريع إنما هو جوار على توسط مجارى العادات ؛ وكونه شاقاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد ، لا يخرج عنه أن يكون مقصوداً له ؛ لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية ، وإنما تستثنى - حيث تستثنى - نظراً الى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد ؛ والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد ؛ والخروج عنه لا يكون الا بسبب قوى . ولذلك لم يعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر ، في غيره ؛ كالصنائع الشاقة في الحضر ، مع وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة . فإذا لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم ، لأن ذلك جاز أيضاً في العوائد الدنيوية ، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية . فصار عارض المشقة - إذا لم يكن كثيراً أو دائماً - مع أصل عدم المشقة ، كلاً من المعتاد أيضاً . فلا يخرج عن ذلك بالأصل

لا يقال : كيف يكون اجتهادياً؟ وفيه نصوص كثيرة ؛ كقوله : ( فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ) وقوله : ( فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ ) الآية ( إن الله يحب أن تؤتى رخصته <sup>(٢)</sup> ) الى غير ذلك مما تقدم وسواه مما في معناه

لأننا نقول : حالة الاضطرار قد تبين أنه الذي يخاف معه فوت الروح <sup>(٣)</sup> وذلك لا يكون الا بعد المعجز عن العبادات والعبادات ، وهو في نفسه عذر أيضاً .

(١) ولا ينافيه ما يأتي في كتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الاعينات فيه . بل ما يأتي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد بوضع هذا المقام

(٢) تقدم ( من - ١٢٧ )

(٣) أى أو المصروف .

وما سوى ذلك فمحمول على تحقق المشقة <sup>(١)</sup> التي يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية ، بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكليف مالا يطاق ، وهو منتف سماعاً . وما سوى ذلك من المشاق مفتقر الى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص . وفيه تضارب أنظار النظار كما تقدم ، فلا معارضة بين النصوص المتقدمة وبين ما نحن فيه . وسبب ذلك - وهو روح هذا الدليل - هو أن هذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلاءً واختباراً لإيمان المؤمنين ، وتردد المترددين ، حتى يظهر للعيان من آمن بربه على بينة ، ممن هو في شك . ولو كانت التكليف كلها يخرم كلياتها كل مشقة عرضت ، لانخرمت الكليات كما تقدم ، ولم يظهر لنا شيء من ذلك ، ولم يتميز الخبيث من الطيب . فالابتلاء في التكليف واقع ولا يكون الا مع بقاء أصل العزيمة ، فيبتلى المرء على قدر دينه

قال تعالى : ( لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ) ( آل عمران . أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون ؟ ولقد فتنا الذين من قبلهم ) الآية . ( لتبْلُونَّ في أموالكم وأنفسكم - ثم قال : وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ) ( ولتَبْلُوَنَّكُمْ حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ) ( ولتَبْلُوْا أَخْبَارَكُمْ ) ( وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ ) ( وَلتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ . وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ) الى آخرها ، فأثنى عليهم بأنهم صبروا لها ، ولم يخرجوا بها عن أصل ما حمّله الى غيره . وقوله ( ولتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ ) يدل على أن هذه البلوى قليلة الوقوع بالنسبة الى جمهور الأحوال ، كما تقدم في أحوال التكليف . فإذا كان المعلوم من الشرع في مثل هذه الأمور طلب الاصطبار عليها ، والتثبت فيها ، حتى يجري التكليف على مجراه الأصلي ، كان

(١) تقدم أن ذلك فيما لم يحدد فيها حد شرعي ، كالسفر مثلاً وجمع العشاءين بمزدلفة



الترخص على الإطلاق كالمضاد لما قصده الشارع من تكميل العمل على أصالته لتكميل الأجر

﴿والخامس﴾ أن الترخص إذا أخذ به في موارد على الإطلاق، كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلفين في التعبد على الإطلاق، فإذا أخذ بالعزيمة كان حرياً بالثبات في التعبد، والأخذ بالحزم فيه.

بيان الأول أن الخير عادة، والشر بلحاجة. وهذا مشاهد محسوس، لا يحتاج إلى إقامة دليل. والمتعود لا ميسر عليه ذلك الأمر مالا يسهل على غيره، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً. فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة، وإذا صارت كذلك لم يقيم بها حق قيامها، وطلب الطريق إلى الخروج منها. وهذا ظاهر، وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية، وفروع جزئية، كمسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند لاختلافهم بالمنع والجواز، وغير ذلك مما نبه عليه في أثناء الكتاب أولم ينبه عليه.

وبيان الثاني ظاهر أيضاً مما تقدم، فإنه ضده. وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة، لا محققة. فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها، فؤدى ذلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعاً وغير مبني على أصل. وكثيراً ما يشاهد الإنسان ذلك، فقد يتوهم الإنسان الأمور صعبة، وليست كذلك إلا بمحض التوهم. ألا ترى أن المتوهم يخوف لصوص أو سباع، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لأنه عده مقصراً، لأن هذا يعترى في أمثاله مضادة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه. بخلاف ما لو رأى اللصوص أو السباع وقد منعت من الماء، فلا إعادة هنا، ولا يعد هذا مقصراً. ولو تتبع الإنسان الوهم لرمى به في مهاو بعيدة،

ولأبطل عليه أعمالاً كثيرة . وهذا مطرد في العادات ، والعبادات ، وسائر التصرفات .

وقد تكون شديدة ، ولكن الانسان مطلوب بالصبر في ذات الله ، والعمل على مرضاته . وفي الصحيح : «مَنْ يَصْبِرْ يُصْبِرْهُ اللَّهُ»<sup>(١)</sup> وجاء في آية الانفال - في وقوف الواحد للآخرين بعد ما نسخ وقوفه للعشرة - : (وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ) قال بعض الصحابة لما نزلت : نقص من الصبر بمقدار ما نقص من العدد . هذا بمعنى الخبر ، وهو موافق للحديث والآية

(والسادس) أن مراسم الشريعة مضادة للهوى من كل وجه ، كما تقرر في كتاب المقاصد من هذا الكتاب . وكثيراً ما تدخل المشقات وتترايد من جهة مخالفة الهوى . واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة . فالمتبع لهواه يشق عليه كل شيء ، سواء أ كان في نفسه شاقاً أم لم يكن ؛ لأنه يصده عن مراده ، ويحول بينه وبين مقصوده . فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه ، وتوجه الى العمل بما كلف به ، خف عليه ، ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حبه ، ويحلوله مرة ، حتى يصير ضده ثقيلاً عليه ، بعد ما كان الأمر بخلاف ذلك . فصارت المشقة وعدمها إضافية تابعة لغرض المكلف . فربّ صعب يسهل لموافقة الغرض ، وسهل يصعب لمخالفته

فالشاق على الإطلاق في هذا المقام - وهو مالا يطيقه من حيث هو مكلف<sup>(٢)</sup> ، كان مطيقاً له بحكم البشرية أم لا - هذا لا كلام فيه ؛ إنما الكلام في غيره مما هو إضافي لا يقال فيه إنه مشقة على الإطلاق ، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق . وإذا كان دائراً بين الأمرين ، وأصل العزيمة حقيقى ثابت ، فالرجوع

(١) رواه في الترمذي والترمذي بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالك والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي

(٢) وهو الذي أشار إليه أول المسألة الخامسة بقوله (أو شرطاً كالصوم) الخ

الى أصل العزيمة حق . والرجوع الى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص ، وبحسب كل عارض . فاذا لم يكن في ذلك بيان قطعي ، وكان أعلي ذلك الظن ، الذي لا يخلو عن معارض ، كان الوجه الرجوع إلى الأصل ، حتى يثبت أن المشقة المعتبرة في حق هذا الشخص حق . ولا تكون حقاً على الإطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها . فتأحق حينئذ بالقسم الأول الذي لا كلام فيه . هذا إذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً ، كفطره عليه الصلاة والسلام في السفر ، حين أبي الناس من الفطر وقد شق الصوم عليهم . فهذا ونحوه أمر آخر يرجع الى ما تقدم من الأقسام . وإنما الكلام في غيره . فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى . والأخذ بها في محال الترخص أخرى

فإن قيل فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق<sup>(١)</sup> ؟ أم تم انقسام ؟  
فالجواب أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشتقات وهي :

#### المسألة السابعة

فالمشتقات التي هي مظان التخفيفات في نظر الناظر ، على ضربين (أحدهما) أن تكون حقيقية وهو معظم ما وقع فيه الترخص ، كوجود المشقة المرضية والسفرية ، وشبه ذلك مما له سبب معين واقع (والثاني) أن تكون توهمية مجردة ، بحيث لم يوجد السبب المرضي لأجله ، ولا وجدت

(١) بقطع النظر عن قوله قبله (وإنما الكلام في غيره . فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى) فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله ، بالجواب المبني على التفصيلات التي يذكرها ، بعد ما ذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد . ففرضه التمهيد لاعطاء هذا الضابط



حكيمته<sup>(١)</sup> وهي المشقة، وإن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجارى العادات فأما الضرب الأول فإما أن يكون بقاءه على العزيمة يُدخل عليه فسادا لا يطيقه طبعاً أو شرعاً، ويكون ذلك محققاً، لا مظهرين ولا متوهمين، أو لا. فإن كان الأول فرجوعه إلى الرخصة مطلوب، ورجع إلى القسم الذي لم يقع الكلام فيه، لأن الرخصة هنا حق لله. وإن كان الثاني - وهو أن يكون مظهرين - فالظنون تختلف، والأصل البقاء على أصل العزيمة. ومتى قوى الظن ضعف مقتضى العزيمة، ومتى ضعف الظن قوى، كالظان<sup>(٢)</sup> أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه، ولكن إما أن يكون ذلك الظن مستنداً إلى سبب معين، وهو أنه دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام، أو الصلاة مثلاً فلم يقدر على القيام ففقد، فهذا هو الأول، إذ ليس عليه مالا يقدر عليه. وإما أن يكون مستنداً إلى سبب مأخوذ<sup>(٣)</sup> من الكثرة، والسبب موجود عيناً، بمعنى أن المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام، ولا على الصلاة قائماً أو على استعمال الماء، عادة، من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك، فهذا قد يلحق بما قبله ولا يقوى قوته. أما لحوقه به فمن جهة وجود السبب. وأما مفارقتة له فمن جهة أن عدم القدرة لم يوجد<sup>(٤)</sup> عنده، لأنه إنما يظهر عند التلبس

(١) إذا لم يوجد السبب فلا توجد حكيمته. فما فائدة ذكره؟ وهو لم يدرج في التوهيمية صورة وجود السبب فعلاً مع عدم وجود حكيمته، أو وجودها غير خارجة عن مجارى العادات. بل قصرها على ما لم يتحقق فيه السبب. وهذا متعين، وإلا كان مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القصر والفطر أو مما يختلف فيه. وليس كذلك

(٢) المثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين، وقوله (دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام فلم يقدر ففقد) أي أنه جرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه الصلاة في صلاة سابقة، فلم يطق، فصار لذلك عنده ظن قوى في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بانه لا يقدر. وليس الغرض أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم للصوم أو نفس هذه الصلاة ففجز، لأنه حينئذ يكون المعجز محققاً لا مظهرين لا يختل نظم كلامه. وهو ظاهر. فقوله (فهذا هو الأول) أي حكمه حكمه. وقوله (إذ ليس عليه مالا يقدر عليه). أي ولو بظن قوى كمثاله

(٣) أي مأخوذ أثره وما يترتب عليه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالفعل. وتكون التجارب من غيره، أو من نفسه في زمن بعيد لا يقاس عليه، حتى ينفير ما قبله

(٤) أي بمقتضى ظن قوى جاء له من تجربة في نفسه، وإنما عنده ظن بسبب كثرة

التجارب في غيره. أو في نفسه لكن في زمن مضي بعيداً بحيث يحتمل تغير الحال

في تقسيم المشقة الى حقيقية وتوهمية ، وأن الأولى هي محل الرخصة ٣٣٥

بالعبادة . وهو لم يتلبس بها على الوجه المطلوب في الزينة ، حتى يتبين له قدرته عليه وعدم قدرته . فيكون الأولى هنا الأخذ بالزينة ، الى أن يظهر بعد ما ينبني عليه

وأما الضرب الثاني وهو أن تكون توهمية ، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة ، فلا يخلو أن يكون للسبب عادة مطردة في أنه يوجد بعد أو لا . فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولاً ، فإن وجد فوقعت الرخصة موقعها ففيه خلاف ، أعني في أجزاء العمل بالرخصة لافي جواز الإقدام ابتداءً ، إذ لا يصح<sup>(١)</sup> أن يبنى حكم على سبب لم يوجد بعد ، بل لا يصح البناء على سبب لم يوجد شرطه وإن وجد السبب وهو المقتضى للحكم ، فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ وإنما الكلام في نحو الظان أنه تأتبه الحمى غداً بناء على عادته في أدوارها ، فيفطر قبل مجيئها ، وكذلك الطاهر إذا بنت على الفطر ظناً أن حيضتها ستأتي ذلك اليوم . وهذا كله أمر ضعيف جداً . وقد استدلل بعض العلماء على صحة هذا الاعتبار في إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى : ( لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ) فإن هذا إسقاط للعقوبة للعالم<sup>(٢)</sup> بأن الغنائم ستباح لهم . وهذا غير مانحن فيه ، لأن كلامنا فيما يترتب على المكلف من الأحكام الشرعية ، وترتب العذاب هنا ليس برافع الى ترتب شرعي ، بل هو أمر الهى كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه ، من قوله تعالى : ( وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ )

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا .

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتقديرية غير المحققة ، راجعة الى

(١) أى فلا يجوز الإقدام عليه

(٢) على أحد التفاسير في الآية ، وعدّه في روح المعاني تكلفاً فراجع

قسم التوهمات. وهي مختلفة. وكذلك أهواء النفوس؛ فأنها تقدر أشياء لا حقيقة لها. فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا في المشقة المحلّة الفادحة؛ فإن الصبر<sup>(١)</sup> أولى ما لم يؤد ذلك إلى دخل في عتل الإنسان أو دينه. وحقيقة ذلك أن لا يقدر على الصبر، لأنه لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه. فأنت ترى بالاستقراء أن المشقة الفادحة لا يلحق بها توهمها؛ بل حكمها أضعف، بناء على أن التوهم غير صادق في كثير من الأحوال. فإذا ليست المشقة بحقيقية. والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعية للرخصة. فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم، إلا إذا قامت المظنة. وهي السبب<sup>(٢)</sup>. - مقام الحكمة، فحينئذ يكون السبب منتهضاً على الجواز لأعلى اللزوم؛ لأن المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كمالها. فالأحرى البقاء مع الأصل. وأيضاً فالمشقة التوهمية راجعة إلى الاحتياط على المشقة الحقيقية. والحقيقية ليست في الوقوع على وزان واحد. فلم يكن بناء الحكم عليها متمكناً.

وأما الراجعة إلى أهواء النفوس خصوصاً فإنها ضد الأولى؛ إذ قد قرر أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها. فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة إلى كل من هويت نفسه أمراً. ألا ترى كيف ذم الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخّص؛ كقوله تعالى: (وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي) الآية لأن الجدة بن قيس قال: ائذن لي في التخلف عن الغزو، ولا تفتني بينات الأصفر، فإني لا أقدر على الصبر عنهن. وقوله تعالى: (وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ. قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا) الآية؛ ثم

(١) حتى مع المحلة الفادحة؟ هذا غير واضح وسيأتى له في الفصل التالي أن الرخص المحبوبة ماثبت الطلب فيه وهو مافيه المشقة الفادحة التي ينزل عليها مثل قوله عليه الصلاة والسلام (وليس من البر الصيام في السفر) فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى؟  
(٢) أي الذي وضعه الشارع كالسفر



في تقسيم المشقة الى حقيقية وتوهمية ، وأن الأولى هي محل الرخصة ٣٣٧

بين العذر الصحيح في قوله تعالى : ( ليسَ على الضَّعَفَاءِ ولا على المَرَضِيّ ولا على الذين لا يجدون ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ) الآيات افين أهل الاعذار هنا ، وهم الذين لا يطيقون الجهاد ، وهم الزمنى ، والصبيان ، والشيوخ ، والمجانين ، والعميان ، ونحوهم ؛ وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله ، وقال فيه : ( إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ) ومن جملة النصيحة لله ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقية في طاعة الله . ألا ترى الى قوله تعالى : ( اتَّقُوا خِيفَاتًا وُثِقَالًا ) وقال : « إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ » الآية ! فما ظنك بمن كان عذره هوى نفسه ؟

نعم وضع الشريعة على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها . وقد وسع الله تعالى على العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعماتهم ، على وجه لا يفضي الى مفسدة ، ولا يحصل بها المكلف على مشقة ، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذ على الوجه المحدود له . فلذلك شرع له ابتداء رخصة السلم ، والقراض ، والمساواة ، وغير ذلك مما هو توسعة عليه ، وإن كان فيه مانع في قاعدة أخرى ، وأحل له من متاع الدنيا أشياء كثيرة . فمضى جمحت نفسه الى هوى قد جعل الشرع له منه مخرجاً واليه سبيلاً فلم يأت من بابه ، كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه ، كالمولع بمعصية من المعاصي ، فلارخصة له ألبته ، لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع . بخلاف الرخص المتقدمة فإن لها في الشرع موافقة إذا وزنت بميزانها .

فقد تبين من هذا أن مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألبته . والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها . وإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة ذمته وخلّص نفسه ، الرجوع الى أصل العزيمة . إلا أن هذه الأحرورية تارة تكون من باب الندب ، وتارة تكون من باب الوجوب . والله أعلم

## فصل

ومن الفوائد في هذه الطريقة ، الاحتياط في اجتناب الرخص - في القسم المتكلم فيه - والحذر من الدخول فيه ، فإنه موضع التباس ، وفيه تنشأ خدع الشيطان ، ومحاولات النفس ، والذهاب في اتباع الهوى على غير مهيع . ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلاميذهم بترك اتباع الرخص جملة ، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم . وهو أصل صحيح مليح ، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله . وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعاً به ، أو صار شرداً مطلوباً كالتعبدات ، أو كان ابتدئاً كالمساقاة <sup>(١)</sup> والقرض ، لأنه حاجي . وما سوى ذلك فالجأ الى العزيمة .

ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها . فقوله عليه الصلاة والسلام : « إِنْ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رَخْصُهُ <sup>(٢)</sup> » فالرخص التي هي محبوبة ماثبت الطلب فيها ، فإننا إذا حملناها على المشقة البادحة التي قال في مثلها رسول الله ﷺ : « لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ <sup>(٣)</sup> » ، كان موافقاً لقوله تعالى : ( يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ) وقوله تعالى : ( يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ) بعدما قال في الأولى : ( وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ) وفي الثانية : ( وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ) . فليتفطن الناظر في الشريعة الى هذه الدقائق ، ليكون على بينة في المجاري الشرعية . ومن تتبع الأدلة الشرعية في هذا المقام ، تبين له ما ذكر أتم بيان . وبالله التوفيق . هذا تقرير وجه النظر في هذا الطرف

(١) لاداعي لهذا فإنه من الاطلاق الذي قال فيه انه ( لا تفريع يترتب عليه وإنما ذكر لمعرفة أنه اطلاق شرعي لا غير )

(٢) تقدم (ص-١٢٧)

(٣) تقدم (ص-٣٢١)

### فصل

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه :  
(أحدها <sup>(١)</sup>) أن أصل العزيمة وإن كان قطعياً فأصل الترخص قطعي  
أيضاً ؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها ، كانت قطعياً أو ظنية • فإن الشارع  
قد أجرى الظن في ترتب الأحكام مجرى القطع . فمتى ظن وجود سبب الحكم  
استحق السبب للاعتبار . فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجري  
في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية .

ولا يقال إن القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبار الظن  
لأننا نقول إنما ذلك في باب تعارض الأدلة ، بحيث يكون أحدهما رافعا  
لحكم الآخر جملة • أما إذا كانا جارين مجرى العام مع الخاص ، أو المطلق  
مع المقيد ، فلا • ومسألتنا من هذا الثاني لا من الأول ؛ لأن العزائم  
واقعة على المكلف بشرط أن لا حرج • فإن كان الحرج صح اعتباره  
واقضى العمل بالرخصة

وأيضا فإن غلبة الظن قد تنسخ حكم القطع السابق ؛ كما إذا كان الأصل  
التحريم في الشيء ثم طرأ سبب محلل ظني . فإذا غلب على ظن الصائد أن  
موت الصيد بسبب ضرب الصائد ، وإن أمكن أن يكون بغيره أو يعين على  
موته غيره ، فالعمل على مقتضى الظن صحيح • وإنما كان هذا ، لأن لأصل  
وإن كان قطعياً فاستصحب به مع هذا المعارض الظني لا يمكن ؛ إذ لا يصح بقاء  
القطع بالتحريم مع وجود الظن هنا بل مع الشك • فكذلك ما نحن فيه •

(١) هذا معارض للوجه الأول من الوجوه الستة التي أقامها على ترجيح العزيمة .  
وهذا الوجه لا يفيد ترجيح الرخصة ، إنما يفيد — كما قال — أن العزيمة ليست بأولى ، لأن غلبة  
الظن في وجود سبب الرخصة لا تجتمع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيح في  
ذلك الوجه



وحقيقة الأمر أن غلبة الظن لا تبقى للقطع المتقدم حكماً ، وغلبات الظنون معتبرة .  
فلتكن معتبرة في الترخص

( والثاني <sup>(١)</sup> ) أن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالاضافة الى عزيمتها ،  
فذلك غير مؤثر ، وإلا لزم أن تقدر فيما أمر به بالترخص . بل الجزئي إذا كان  
مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه ، لأنه من باب التخصيص للعموم ، أو من  
باب التقييد للإطلاق . وقد مر في الأصول الفقهية صحة تخصيص القطعي  
بالظني ، فهذا أولى <sup>(٢)</sup> . وأيضاً إذا كانت الحكم الرجوع الى التخصيص  
وهو بظني ، دون أصل العموم وهو قطعي ، فكذلك هنا . وكما لا ينخرم  
الكلي بانحرام بعض جزئياته . كما هو مقرر في موضعه من هذا الكتاب ،  
فكذلك هنا ، وإلا لزم أن ينخرم بالتخصيص بالمأمور بها . وذلك فاسد .  
فكذلك ما أدى اليه

( والثالث <sup>(٣)</sup> ) أن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ  
القطع ، كقوله تعالى : ( وما جعل عليكم في الدين من حرج ) وسائر ما يدل  
على هذا المعنى كقوله : ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر )  
( يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً ) ( ما كان على  
النبي من حرج فيما فرض الله له ) ( ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي

(١) معارض الوجه الثاني في ترجيح العزيمة . وهو أيضاً إنما يفيد أنه لا ترجح للعزيمة  
(٢) لأنه تخصيص قطعي بقطعي ، فإن ورود الرخصة مقطوع به أيضاً . وقوله ( وأيضاً ) يعني -  
بعد تسليم أن النظر في الرخصة الى سببها . وهو موضع اجتهاد وظن لا قطع - فإن التخصيص  
له يرجع اليه ولو كان بظني في مقابلة عموم قطعي . وقد راعى في هذا معارضة كل  
ما سبق في الوجه الثاني تفصيلاً

(٣) وهذا معارض للثالث وهو أن الأدلة جاءت بالوقوف عند حد الأمر والنهي مجرداً  
والصبر على حلوه ومره وإن انتهض موجب العزيمة . أي أن هذا يعارضه الأدلة الدالة  
على التيسير ورفع الحرج عن الأمة والامتنان به عليها . وهذا أيضاً إنما يفيد أن  
العزيمة ليست بأولى كاصل دعواه . ثم أضرب عنه في آخر الدليل بما يقتضي ترجيح  
الرخصة ، ويكون فيه المدعى وزيادة

كَانَتْ عَلَيْهِمْ) وقد سمي هذا الدين الحنيفي السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير. وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص. وكأها وأمثالها جارية هنا. والتخصيص ببعض الرخص دون بعض، تحكم من غير دليل ولا يقال إن المشقة إذا كانت قطعية فهي معتبرة دون الظنية.

فإن القطع مع الظن مستويان في الحكم، وإنما يقع الفرق في التعارض. ولا تعارض في اعتبارها معاً ههنا. وإذا ذلك لا يكون الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى، بل قد يقال الأولى الأخذ بالرخصة؛ لأنها تضمنت حق الله وحق العبد معاً. فإن العبادة المأمور بها واقعة لكن على مقتضى الرخصة، لأنها ساقطة رأساً. بخلاف العزيمة؛ فإنها تضمنت حق الله مجرداً، والله تعالى غني عن العالمين؛ وإنما العبادة راجعة إلى حظ العبد في الدنيا والآخرة. فالرخصة أخرى لاجتماع الأمرين فيها.

(والرابع<sup>(١)</sup>) أن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة، الرفق بالمدكلف عن تحمل المشاق؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده. بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد، والتكليف، والتعمق، المنهى عنه في الآيات؛ كقوله تعالى: (قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ) وقوله: (وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) وفي التزام المشاق تكليف وعسر. وفيها روى عن ابن عباس في قصة بقرة بني إسرائيل: «لو ذبحوا بقرة ما لأجزأهم، ولكن شددوا فشدد الله عليهم<sup>(٢)</sup>» وفي الحديث: «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ<sup>(٣)</sup>»، ونهى ﷺ

(١) معارض للوجه الرابع. وقوله (بخلاف الطرف الآخر) يقتضي ترجيح الرخصة. ففيه المدعى وزيادة

(٢) قال الألوسي في تفسيره (ج ١ - ص ٢٣٨) أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما موقوفاً (لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأهم. ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم) وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلاً

(٣) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود

عن التبتل وقال: «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنتِي فَلَيْسَ مِنِّي»<sup>(١)</sup> بسبب مَنْ عزم على صيام النهار ، وقيام الليل ، واعتزال النساء ، الى أنواع الشدة التي كانت في الأمم ، فخففها الله عليهم بقوله : ( وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ) ، وقد ترخص رسول الله ﷺ بأنواع من الترخص خالياً<sup>(٢)</sup> وبمراي من الناس ؛ كالقصر والفطر في السفر ، والصلاة جالساً حين جُحِشَ شِقَّةُ ، وكان حين بَدَنَ - يصلي بالليل في بيته قاعداً ، حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ شيئاً ثم ركع . وجرى أصحابه رضي الله عنهم ذلك المجري من غير عتب ولا لوم ، كما قال : « لَا يَعْيبُ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ » . والأدلة في هذا المعنى كثيرة .

(والخامس<sup>(٣)</sup>) أن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدي الى الانقطاع عن الاستباق الى الخير ، والسامة والملل ، والتنفير عن الدخول في العبادة ، وكراهية العمل . وترك الدوام . وذلك مدلول عليه في الشريعة بأدلة كثيرة . فإن الانسان إذا توهم التشديد أو طلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك وملاه ؛ وربما عجز عنه في بعض الاوقات فانه قد يصبر أحياناً وفي بعض الأحوال ، ولا يصبر في بعض . والتكليف دائم . فإذا لم يفتح له من باب الترخص إلا ما يرجع الى مسألة تكليف مالا يطاق<sup>(٤)</sup> ، وسد عنه ماسوى ذلك ، عد الشريعة شاقة . وربما ساء ظنه بما تدل عليه دلائل رفع الجرج ، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً . وقد قال تعالى : ( وَاعْلَمُوا أَن فَيَكُم رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ

(١) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سألوا عن عبادة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانهم لما أخبروا بها تقالوا وما فلما علم بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ( أنتم الذين قلتم كذا وكذا ؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له ، ولكنني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء . فمن رغب عن سنتي فليس مني ) رواه الشيخان والنسائي

(٢) انما ذكره لأنه لو كان ترخصه بمراي من الناس فقط لقل إن ذلك للتشريع ، فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة

(٣) معارض للخامس

(٤) أي تحقيقاً أو بظن قوي يلحق به ، كما سبق في ضابط المسألة السابعة



الأمر لعنهم) وقال: (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا) قيل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس، فسنحى اعتداء لذلك. وفي الحديث: «خذوا من العمل ما تطيقون» فإن الله لن يمل حتى تملوا<sup>(١)</sup> «وما خيّر عليه الصلاة والسلام بين أمرين إلا إختار أيسرهما ما لم يكن إثماً<sup>(٢)</sup>» الحديث! ونهى عن الوصال، فلما لم ينتهوا واصل بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلال، فقال: «لو تأخر الشهر لزدتكم<sup>(٣)</sup>» كلنكل لهم حين أبوا أن ينتهوا، وقال: «لو مدد لنا في الشهر لو أصلت وصلاً يدع المتعمقون تسقيهم<sup>(٤)</sup>» وقد قال عبد الله بن عمرو بن العاص حين كبر: يا ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>(٥)</sup>؛ وفي الحديث: هذه الحولاء بذت تويت زعموا أنها لا تنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنام الليل؟! خذوا من العمل ما تطيقون» الحديث<sup>(٦)</sup>! فانكر فعلها كما ترى. وحديث إمامة معاذ حين قال له النبي صلى الله عليه وسلم «أفتان أنت يا معاذ؟<sup>(٧)</sup>» وقال رجل والله يارسول الله إني لا تأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان، مما يطيل بنا. قال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في موعظة أشد غضباً منه يومئذ، ثم قال: «إن منكم منقرين» الحديث<sup>(٨)</sup> وحديث الحبل المربوط بين ساريتين، سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب، تصلى فإذا كسيت أوفتت أمسكت به.

- (١) أخرجه في التيسير عن الستة بلفظ (خذوا من الاعمال) وفي رواية للثلاثة والنسائي (عليكم من الاعمال) وفي كلتا الروايتين (لا يمل) أقول: (لن يمل) رواية مسلم
- (٢) أخرجه الترمذي بلفظ (ما لم يكن مائماً) والبخاري (بين أمرين قط) ومالك (في أمرين)
- (٣) أخرجه البخاري باختلاف في بعض الالفاظ
- (٤) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (لو مدد لنا الشهر)
- (٥) أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذي
- (٦) أخرجه في التيسير عن عائشة بلفظ (قلت فلانة) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسائي. والتصريح باسمها رواية لمسلم
- (٧) بعض حديث في تطويل معاذ حين يؤم الناس. أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذي
- (٨) بعض حديث أخرجه البخاري

فقال : « حُلوه ! ليُصلَّ أحدُكم نشاطه ، فإذا كَسِلَ أو فتر قعد <sup>(١)</sup> » وأشباه هذا كثير . فترك الرخصة من هذا القبيل . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « ليسَ من البرِّ الصيامُ <sup>(٢)</sup> في السفر » فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى ؛ وإن سلم أنه ليس بأولى ؛ فالعزيمة ليست بأولى <sup>(٣)</sup>

(والسادس <sup>(٤)</sup>) أن مراسم الشريعة إن كانت مخالفة للهوى ، كما تبين في موضعه من هذا الكتاب ، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم . والهوى ليس بمدموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة . وليس كلامنا فيه . فإن كان موافقاً فليس بمدموم . ومسألتنا من هذا ، فإنه إذا نصب لنا الشرع سبباً لرخصة ، وغلب على الظن ذلك ، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة ، فأين اتباع الهوى في هذا ؟ وكما أن <sup>(٥)</sup> اتباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي ، كذلك اتباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي . وليس أحدهما بأولى من الآخر . والمتبع للأسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء . فإن كانت غلبة الظن في العزائم معتبرة ، فكذلك في الرخص . وليس أحدهما أحرى من الآخر . ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع . هذا تقرير هذا الطرف

(١) أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي باختلاف يسير (تيسير)  
(٢) أخذنا هنا على عمومته ليصح دليلاً هنا . وفيما سبق حملناه على أن المراد منه ما كان فيه المشقة العارضة . فكان بذلك مناسباً للطرفين . والحديث تقدم (ص ٣٢١)  
(٣) سيقول في الوجه السادس (ليس أحدهما بأولى من الآخر) بناء على هذا الوجه من المعارضة

(٤) هذا معارض لما سبق في السادس

(٥) يعارض به ما تقدم له في الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة . إلا أنه صرح فيه بالوجهين المتعارضين . كأنه يقول : كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم ، بكل منهما يحدث بسببه ما ذكرتم . فما هو جوابكم فهو جوابنا . وأما قوله (وليس أحدهما بأولى من الآخر) فهو عين الدعوى فرعها على ما ذكره من الاشتراك في الالتزام . وكذا قوله

### ﴿١﴾ فصل

وينبني عليه أن الأولوية في ترك الترخيص ، إذا تعين سببه <sup>(٢)</sup> بغلبة ظن أوقف ، وقد يكون الترخيص أولى في بعض المواضع ، وقد يستويان . وأما إذا لم يكن ثم غلبة ظن فلا إشكال في منع الترخيص .  
وأيضاً <sup>(٣)</sup> فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها وإطلاقها ، من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض . وبحال النظر بين الفريقين أن صاحب الطريق الأول إنما جعل المعتبر العلة التي هي المشقة ، من غير اعتبار بالسبب الذي هو المظنة . وصاحب الطريق الثاني إنما جعل المعتبر المظنة التي هي السبب ، كالسفر والمرض . فعلى هذا إذا كانت <sup>(٤)</sup> العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالحل محل اشتباه . وكثيراً ما يرجع هنا إلى أصل الاحتياط ، فإنه ثابت معتبر ، حسبما هو مبين في موضعه

(والمتبع الخ) . فلا يبق إلا دعوى مخالفة الاجماع في التفريق بينهما . فأين هذا الاجماع ؟ وعلى فرض وجوده ، ما فائدة هذه المباحث ؟ وهل تعد حينئذ من ملحق العلم ؟ أم تنزل عن ذلك ؟

(١) يقابل الفصل الأول ، يذكر فيه ما ينبني على أن أحدهما ليس بأولى من الآخر . كما بين في ذلك ما ينبني على ترجيح العزيمة  
(٢) أي الترخيص . يعني ولم توجد الحكمة

(٣) مقابل لقوله هناك ( ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها )

(٤) أي فإذا كانت المظنة منضبطة كالسفر فالأمر ظاهر . وإذا كانت غير منضبطة ، والعلة التي هي المشقة غير منضبطة أيضاً كالمرض ، فلواجب الاحتياط على كلا الفريقين . فلا يدخل تحت النظرين السابقين . وهو ظاهر ، لأنه لم يجعل هذا موضع النزاع في الأولوية ، بل لم يدخله في أصل موضوع الرخصة في تقريراته السابقة



### فصل

فإن قيل : الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة • وذلك وضع إشكال في المسألة • فهل له مخلص أم لا ؟

قيل نعم ، من وجهين : « أحدهما » أن يوكل ذلك الى نظر المجتهد ، فإنما أورد هنا استدلال كل فريق ، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح • فيبقى موقوفاً على المجتهد ، حتى يترجح له أحدهما مطلقاً ، أو يترجح له أحدهما في بعض المواضع ، والآخر في بعض المواضع ، أو بحسب الأحوال « والثاني » أن يجمع بين هذا الكلام وما ذكر في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاق وأحكامها • فإنه إذا تؤمل الموضعان ظهر فيما بينهما وجه الصواب إن شاء الله . وبالله التوفيق

### المسألة الثامنة

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً ، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحرّاه المكلف إن شاء ، كما جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق ، فإذا توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له ، كان ممثلاً لأمر الشارع ، آخذاً بالحزم في أمره • وإن لم يفعل ذلك وقع <sup>(١)</sup> في محظورين « أحدهما » مخالفته لقصد الشارع ، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح . « والثاني » سد أبواب التيسير عليه ، وفقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق ، الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له • وبيان ذلك من أوجه :

(١) مثال ذلك أن الشارع جعل للزوح أن ينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة ، فيؤدبها بهذا الإزعاج الشديد • حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أن يتحملها أكثر مما كان ، حفظاً لمصلحته أيضاً ، راجعها • فإذا اشتد كربته ثانياً كان له أن يطلق أيضاً لذلك • لكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلق ثلاثاً ابتداءً فقد خالف مارسه له الشرع ، وفقد المخرج من ورطته • فلا مخلص له منها • وسيأتي له أمثلة كثيرة

من طلب التخفيف من غير وجهه المشروع انعكس قصده ٣٤٧

(أحدها) أن الشارع لما تقرر أنه جاء بالشرعية لمصالح العباد ، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعزق عنها عوائق ، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد ، شرع له أيضاً توابع وتكميلات ومخارج ، بها يتزاح عن المكلف تلك المشقات ، حتى يصير التكليف بالنسبة اليه عادياً ومتيسراً . ولولا أنها كذلك لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية . ومن نظر في التكاليف أدرك هذا بآيسر تأمل . فإذا كان كذلك ، فالمكلف في طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع ، لأن ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالاً وما لا على القطع في الجملة . فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق ، لم يكن ما طلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً ، لاحتالاً ولا مآلاً ، لاعلى الجملة ولا على التفصيل ، إذ لو كان كذلك لكان مشروعاً أيضاً . والفرض أنه ليس بمشروع . فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا يخرج له .

(والثاني) أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع ، فيكفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه ، والقصد الى ذلك بمن وبركة . كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع ، يكفيه في عدم حصول مقصوده شؤم قصده . ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : ( وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ) ومفهوم الشرط أن من لا يتقى الله لا يجعل له مخرجاً . خرج إسماعيل القاضي عن سالم بن أبي الجعد قال : جاء رجل من أشجع الى النبي ﷺ فذكر الجهد فقال له النبي ﷺ : « اذهب فاصبر » وكان ابنه أسيراً في أيدي المشركين فأفلت من أيديهم ، فأناه بغنيمة ، فأنى النبي ﷺ فأخبره ، فقال له النبي ﷺ « طيبة » فنزلت الآية : ( وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ ) الآية !

وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمتي طلق امرأته ثلاثاً . فقال : « إن عمتك عصي الله فأندمة » وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً . فقال : أرايت إن أحلها له رجل ؟ فقال : « من يُخَادِعْ يَخْدَعُهُ الله » وعن الربيع بن خثيم في قوله : ( وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ) قال : من كل شيء ضاق على الناس . وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب في الدنيا والآخرة . وقيل : من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجاً إلى الحلال . وخرج الطحاوي (١) عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ «ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم : رجل أعطى ماله سفيهاً وقد قال الله تعالى ( وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ ) ، ورجل دأب في يدين ولم يشهد ، ورجل له امرأة سيئة الخلق فلا يطلقها » ومعنى هذا أن الله لما أمر بالإشهاد على البيع ، وأن لا تؤتي السفهاء أموالنا حفظاً لها ، وعلينا أن الطلاق شرع عند الحاجة إليه ، كان التارك لما أرشده الله إليه قد يقع فيها يكره ولم يجب دعاؤه لأنه لم يأت الأمر من بابه . والآثار في هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفوماتها على هذا المعنى . وقد روى عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً ، فتلا : ( إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقْتُمُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ - حتى يبلغ : يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ) ، وأنت لم تتق الله ، لم أجد لك مخرجاً . وخرج مالك في البلاغات في هذا المعنى أن رجلاً أتى إلى عبد الله بن مسعود فقال : إني طلقت امرأتى ثمانى تطليقات . فقال ابن مسعود : فماذا قيل لك ؟ قال قيل لي إنها قد بانث مني . فقال ابن مسعود : صدقوا ، من طلق كما أمره الله فقد بين الله له ، ومن لبس على نفسه لبساً جعلنا لبسه به . لا تلبسوا على أنفسكم وتحميله عنكم . هو كما تقولون . وتأمل حكاية أبي يزيد البسطامي حين أراد أن يدعو الله أن يرفع عنه



شهوة النساء ، ثم تذكر أن النبي ﷺ لم يفعل ذلك ، فأمسك عنه ، فرفع عنه ذلك حتى كان لا يفرق بين المرأة والحجر .

(والثالث) أن طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجاح فيه ، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدي طريق المخرج . فكان قاصداً لصد ما طلب ، من حيث صد عن سبيله . ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود . فهو إذا طالب لعدم المخرج . وهذا مقتضى مادات عليه الآيات المذكورة فيها الاستهزاء والمكر والخداع ، كقوله : (وَمَكُرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ) وقوله (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ) وقوله : (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا . وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ) ومنه قوله تعالى : (وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) وقوله (فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَنْ يُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا) (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا) الى سوى ذلك مما في هذا المعنى ، وجميعه محقق ، كما تقدم من أن المتعدي على طريق المصلحة المشروع ، ساع في ضد تلك المصلحة . وهو المطلوب .

(والرابع) أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها . وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه ، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له . فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله اليها ، أو يوصله اليها عاجلاً لا آجلاً ، أو يوصله اليها ناقصة لا كاملة ، أو يكون فيها مفسدة تُرَبَّى في الموازنة على المصلحة ، فلا يقوم خيرها بشرها . وكم من مدبر أمر لا يتم له على كماله أصلاً ، ولا يجنى منه ثمرة أصلاً . وهو معلوم . شاهد بين العقلاء . فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، فإذا كان كذلك ، فالرجوع الى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع الى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال . بخلاف الرجوع الى ما خالفه . وهذه المسألة

بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته . ولكن سيق لتعاقبه بالموضع ، في طلب الترخيص من وجه لم يؤذن فيه ، أو طلبه في غير موضعه . فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص . وقد تقدم منه في أثناء الكتاب في هذا النوع مسائل كثيرة . ومنها ما فيه ترخيص ، وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى . وأيضاً فمن الأحوال اللاحقة للعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك ، فربما ترخص بغير سبب شرعى . ولهذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات ، كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود ، وغيرها من مسائل الحيل ، وما كان نحوها

### المسألة التاسعة

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ، ولا مقصودة الرفع ، لأن تلك الأسباب راجعة الى منع انحتم العزائم التحريمية أو الوجوبية ، فهي إما موانع للتحريم أو التأثيم ، وإما أسباب <sup>(١)</sup> لرفع الجناح أو إباحة <sup>(٢)</sup> ما ليس بمباح . فعلى كل تقدير ، إنما هي موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً . وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع ، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرم أو الموجب ففعله غير صحيح . ويجرى فيه التفصيل المذكور في الشروط <sup>(٣)</sup> . فكذلك الحكم بالنسبة الى أسباب الرخص ، من غير فرق

### المسألة العاشرة

إذا فرغنا <sup>(٤)</sup> على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة ،

(١) تنويع في العبارة ، لا أن هذين قسماً يقابلان سابقهما

(٢) أشمل مما قبله إذ يدخل فيه الترخيص في الندوبات

(٣) في المسألة الثامنة منها

(٤) هذا هو بسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة ووعده به هناك

صارت العزيمة معها من الواجب المحيّر، إذ صار هذا المترخص يقال له : إن شئت فافعل العزيمة ، وإن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة . وما عمل منهما فهو الذي واقع واجباً في حقه ، علي وزان مخصال الكفارة . فتخرج العزيمة في حقه عن أن تكون عزيمة

وأما إذا فرعنا على أن الإباحة فيها بمعنى رفع الحرج ، فليست الرخصة معها من ذلك الباب ، لأن رفع الحرج لا يستلزم التخيير . ألا ترى أن رفع الحرج موجود مع الواجب . وإذا كان كذلك تبين أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعين المقصود للشارع . فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه وبين من لا عذر له فرق ، لكن العذر رفع الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الانتقال إلى الرخصة . وقد تقرر قبل أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة ، فذلك بالقصد الثاني . والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة

والذي يشبه هذه المسألة ، الحاكم إذا تعينت له في إنفاذ الحكم بينتان ، أحدهما في نفس الأمر عادلة ، والأخرى غير عادلة . فإن العزيمة عليه أن يحكم بما أمر به من أهل العدالة في قوله تعالى : ( وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ ) وقال : ( يَمُنُّ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّعَدَاءِ ) . فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزيمة وأجر أجرين . وإن حكم بالأخرى فلا إثم عليه ، لعذره بعدم العلم بما في نفس الأمر ، وله أجر في اجتهاده . وينفذ ذلك الحكم على المتحاكين ، كما ينفذ مقتضى الرخصة على المترخصين . فكما لا يقال في الحاكم : إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل - كذلك لا يقال هنا : إنه مخير مطلقاً بين العزيمة والرخصة

فإن قيل : كيف يقال إن شرع الرخص بالقصد الثاني ؟ وقد ثبت قاعدة رفع الحرج مطلقاً <sup>(١)</sup> بالقصد الأول ، كقوله تعالى : ( وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ

(١) أي بقطع النظر عن خصوص محل الرخصة . ومعنى الجواب أنه لا يلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالاً أن يكون مقصوداً بالقصد الأول ، فقد جاءت الآية بفائدة النكاح استقلالاً وهو السكن ، ومع ذلك فالقصد الأول التسل . فكذا هنا



(من حَرَج) وجاء بعد تقرير الرخصة: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ)

قيل: كما يقال إن المقصود بالنكاح التناسل وهو المقصد الأول، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالمقصد الثاني، مع قوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) وقوله: (وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا)

وأيضاً<sup>(١)</sup> فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة، فهو تيسير أيضاً ورفع حرج. وأيضاً فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات. فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرج كلي أو أكثرى ألبتة. وهو مقتضى قوله: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ). ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حرجاً ومشقة، ولم يشترع فيه رخصة، تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات. فكذلك نقول في محال الرخص إنها ليست بكليات، وإنما هي جزئيات، كما تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

(١) عود إلى السؤال وترقى عليه. أي أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج في الرخصة أن تكون مقصودة للشارع بالمقصد الثاني لا بالأول، بدليل أنه ثبت رفع الحرج أيضاً في بعض المسائل التي فيها الرخصة والسهولة. في نفس أصل عزمها، كصيام أيام معدودات ولم تكن شهوراً مثلاً، ففي أصل العزيمة هنا أيضاً تيسير ورفع حرج، وهي مقصودة بالمقصد الأول. فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالمقصد الثاني. ثم ترقى عليه ثانياً فقال (وأيضاً الخ) أي إن رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم. ومحل الجواب عن الجميع قوله (فإذا العزيمة الخ) فهو يحسم الاعتراض الأول أيضاً. وقوله (ونحن نجد في بعض الخ) تمهيد للجواب. ولا يخفى أن كلا من هذين الترقين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الاشكال. فالترقى من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله

فإذا العزيمة من حيث كانت كلية ، هي مقصودة للشارع بالقصد الأول .  
والخرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية ، إن قصده الشارع بالرخصة  
فمن جهة القصد الثاني . والله أعلم

### المسألة الحادية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص ، وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية ،  
والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد .

﴿ أما الأول ﴾ فظاهر ، فإننا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها ،  
وبالصيام في وقته المحدود له أولاً ، وبالطهارة المائية ، على ما جرت به العادة :  
من الصحة ، ووجود العقل <sup>(١)</sup> ، والإقامة في الحضر ، ووجود الماء ، وما أشبه  
ذلك . وكذلك سائر العادات والعبادات ؛ كالأمر بستر العورة مطلقاً أو  
للصلاة ، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها ، إنما أمر بذلك  
كأنه ونهى عنه عند وجود ما يتأني به امتثال الأمر واجتناب النهي . ووجود  
ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر . ولا إشكال فيه

﴿ وأما الثاني ﴾ فمعلوم أيضاً من حيث علم الأول . فالمرض ، والسفر ،  
وعدم الماء أو الثوب أو الماء كحل ، مرخص لترك ما أمر به . أو فعل ما أمر  
بتركه . وقد مر تفصيل ذلك فيما مر من المسائل . ولعنائه تقرير آخر مذكور في  
موضعه من كتاب المقاصد بحمد الله

إلا أن انخراق العوائد على ضربين : عام ، وخاص . فالعام ما تقدم .  
والخاص كانخراق العوائد للأولياء إذا عملوا بمقتضاها . فذلك إنما يكون في

(١) غير ظاهر هنا ، لأن الكلام في أمور إذا وجدت كانت العزيمة ، وإذا فقدت كانت الرخصة .  
وليس منها العقل ، لأنه شرط مطلق التكليف . ولذلك لم يذكر مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر  
مقابل غيره .

الأكثر على حكم الرخصة ؛ كاتقلاب الماء لبناً ، والرمل سويقاً ، والحجر ذهباً ، وإنزال الطعام من السماء ، أو إخراجها من الأرض ، فيتناول المفحول له ذلك ويستعمله . فإن استعماله له رخصة لا عزيمة . والرخصة - كما تقدم - لما كان الأخذ بها . شروطاً بأن لا يقصدها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها ، كان الأمر فيها كذلك ؛ إذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع ، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداءً ، وإنما قصده في التشريع أن سبب الرخصة إن وقع توجه الإذن في مسيئه كما مر . فهنا أولى ؛ لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية ، وإنما وضعت لأمر آخر ؛ فكان القصد إلى التخفيف من جهتها قصداً إليها لا إلى ربها . وهذا مناف لوضع المقاصد في التعمد لله تعالى .

وأيضاً فقد ذكر في كتاب المقاصد أن أحكام الشريعة عامة لا خاصة . بمعنى أنها عامة في كل مكلف ، لا خاصة ببعض المكلفين دون بعض . والحمد لله . ولا يعترض على هذا الشرط بقصد النبي ﷺ لإظهار الخارق كرامة ومعجزة ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك معنى شرعياً مبرراً من طلبه حظ النفس . وكذلك نقول إن الولي أن يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعي لا لحظ نفسه . ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بأن يكون بحسب القصد . وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الأولياء الراقين عن الأحوال ، حسبما دل عليه الاستقراء . فأما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا إشكال ، وليس بمختص بالعموم ، بل هو في الخصوص أولى .

فإن قيل : الولي إذا انحرفت له العادة ، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة . فإن الذي هبى له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عادي ، مساو لمن حصل له ذلك بالتكسب العادي . فكما لا يقال في صاحب التكسب العادي إنه في تناول مترخص ، كذلك لا يقال في صاحب انحراف العادة ؛ إذ لا فرق بينهما . وهكذا سائر ما يدخل تحت هذا النمط



فالجواب من وجهين .

( أحدهما ) أن الأدلة المنقولة دلت على ترك أمثال هذه الأشياء لا إيجاباً ، ولكن على غير ذلك ؛ فإن النبي ﷺ خير بين الملك والعبودية ؛ فاختار العبودية <sup>(١)</sup> ؛ وخير في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة ، فلم يختار ذلك <sup>(٢)</sup> . وكان عليه الصلاة والسلام محاب الدعوة ؛ فلو شاء له لدعا بما يحب فيكون ، فلم يفعل ، بل اختار الحمل على مجارى العادات : يجوع يوماً فيتضرع الى ربه ، ويشبع يوماً فيحمده ويثني عليه ، حتى يكون في الأحكام البشرية العادية كغيره من البشر . وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يرى أصحابه من ذلك ، في مواطن ما فيه شفاء في تقوية اليقين ، وكفاية من أزمات الأوقات <sup>(٣)</sup> . وكان عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه ، ومع ذلك لم يترك التكسب لمعاشه ومعاش أهله . فإذا كانت الخوارق في حقه متأتية ، والطلبات محضرة له ، حتى قالت عائشة رضي الله عنها : ما أرى الله إلا يسارع في هوائك . وكان - لما أعطاه الله من شرف المنزلة - متمكناً منها ، فلم يعول إلا على مجارى العادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظيماً ، في أن

(١) روى في الترغيب والترهيب حديثاً طويلاً قال فيه إن إسماعيل قال للنبي صلى الله عليه وسلم : ( أن الله سنع ما ذكرت ، فبعثني اليك بمفاتيح خزائن الأرض وأمرني أن أعرض عليك أن أسير معك جبال تهامة زمرداً وياقوتاً وذهباً وفضة فقلت فإن شئت نبيا ملكاً وإن شئت نبيا عبداً فأومأ اليه جبريل أن تواضع فقال بل نبيا عبداً ثلاثاً ) رواه الطبراني بإسناد حسن والبيهقي في الزهد وغيره

(٢) روى الترمذي ( أني عرض على أن تجعل لي بطحاء مكة ذهباً فقلت لا يارب أشبع يوماً وأجوع يوماً فإذا جعت تضرعت اليك وذاكرتك وإذا شبعت شكرتك وحدثتك

(٣) فالجاري على عادته حمل نفسه على مجارى العادات مع تبسر الخوارق له . كثيراً ما كانت تنخرق له العادات وتوافيه الكرامات ، لكن ذلك في مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس ، وهو تقوية اليقين عند أصحابه ، وكفايتهم ضرر الازمات الشديدة التي تحمل بهم كنعج الماء مثلاً لما اشتد بهم الحال في الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائد في هذه الاوقات المضنية

لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق . ولكن لما لم يكن ذلك حتماً على الأنبياء ، لم يكن حتماً على الأولياء ؛ لأنهم الورثة في هذا النوع

( والثاني ) أن فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين . ويصحبها الابتلاء الذي هو لازم للتكليف كلها ، وللمكلفين أجمعين في مراتب التعبد ، فكانت كالمقوى لهم على ما هم عليه ؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى برزت على عموم العادات ، حتى يكون لها خصوص في الطمأنينة ؛ كما قال إبراهيم عليه السلام : ( رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ) الآية ! وكما قال نبينا محمد ﷺ عند ما حكى الله تعالى فراق موسى للخضر : « يَرْحَمُ اللَّهُ أَخِي مُوسَى . وَدِدْنَا لَوْ صَبَرْتُ حَتَّى يُقْصَّ عَلَيْنَا مِنْ أَخْبَارِهَا <sup>(١)</sup> » فإذا كانت هذه فائدتها ، كان ما ينشأ عنها مما يرجع إلى حفظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج ؛ فهو في تناول والاستعمال بحكم الخيرة : فإن تكسب وطلب حاجته من الوجه المعتاد ، صار كمن ترك التصديق عليه وتكسب فرجع إلى العزيمة العامة . وإن قبل الصدقة فلا ضرر عليه ؛ لأنها وقعت موقعها

وأيضاً فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسببات ، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاءً ، وإدخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة إليها ؛ كما وضع له العبادات تكليفاً وابتلاءً أيضاً . فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وضعت لها ، كان في ضمنها رفع لمشقة التكليف بالكسب ، وتخفيف عنه ؛ فصار قبوله لها من باب قبول الرخص ، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفاً عنه . فمن هنا صار حكمها حكم الرخص . ومن حيث كانت ابتلاءً أيضاً فيها شيء آخر ، وهو أن تناول مقتضاها ميل ما إلى جهتها ، ومن شأن أهل العزائم في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله ؛ كما كانت النعم العادية الاكتسابية

(١) رواه البخاري في باب العلم بلفظ ( يرحم الله موسى لوددنا ) .. الخ

ابتلاء أيضاً . وقد تقرر أن جهة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها مأخذ الرخص ، كما تبين <sup>(١)</sup> وجهه . فهذا من ذلك القبيل . فتأمل كيف صار قبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين ! فلاجل هذا لم يستندوا إليها ، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة ، بل قباوها واقتبسوا منها ما فيها من الفوائد المعينة لهم على ما هم بسبيله ، وتركوا منها ما سوي ذلك ؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة ، تضمنت تكليفاً <sup>(٢)</sup> وابتلاء

وقد حكى القشيري من هذا المعنى :

فروى عن أبي الخير البصري أنه كان بفناء داره رجل أسود فقير يأوى الى الخرابات ، قال فحملت معي شيئاً وطلبتة ، فلما وقعت عينه على تبسم وأشار بيده الى الأرض : فرأيت الأرض كلها ذهباً ملمع . ثم قال : هات مامعك ! فناولته وهالني أمره وهزبت ، وحكى عن النوري أنه خرج ليلة الى شاطىء دجلة ، فوجدها وقد التزق الشيطان . فانصرف وقال : وعزتك لا أجوزها إلا في زورق \* وعن سعيد بن يحيى البصري قال : أتيت عبد الرحمن بن زيد وهو جالس في ظل ، فقلت له : لو سألت الله أن يوسع عليك الرزق لرجوت أن يفعل . فقال : ربّي أعلم بمصالح عباده ، ثم أخذ حصي من الأرض ثم قال : اللهم إن شئت أن تجعلها ذهباً فعلت ، فإذا هي والله في يده ذهب ، فألقاها إلى وقال : أنفقها أنت ؛ فلا خير في الدنيا إلا للآخرة

بل كان منهم من استعاذ منها ومن طلبها ، والتشوف إليها ؛ كما يحكى عن أبي يزيد البسطامي . ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات ، من حيث

(١) أى في المسألة الاولى

(٢) كما يؤخذ من كلام عبد الرحمن بن زيد الآتي ( لاخير في الدنيا الا للآخرة ) فما

حصل من التحفة يتضمن تكليفا جديدا في التصرف فيه واستعماله



شاهد خروج الجميع من تحت يد المنة ، واردة من جهة مجرد الإلزام فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعوادات . فكيف يتشوف الى خارقة ؟ ومن بين يديه ومن خلفه ، ومن فوقه ومن تحته مثلها . مع أن مالهيه منها أتم في تحقيق العبودية كما مر في الشواهد . وعدوا من ركن اليها مستدرجاً ، من حيث كانت ابتلاء لآمن جهة كونها آية أو نعمة

حكى القشيري عن أبي العباس الشرفي ، قل : كنا مع أبي تراب النخشي في طريق مكة ، فعدل عن الطريق الى ناحية ، فقال له بعض أصحابنا : أنا عطشان . فضرب برجله الأرض ، فاذا عين ماء زلال ! فقال الفتى : أحب أن أشربه بقدر . فضرب بيده الى الأرض فناوله قدحا من زجاج أبيض ، كحسن ما رأيت . فشرب وسقانا ، وما زال القدح معنا الى مكة . فقال لي أبو تراب يوما : ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده ؟ فقلت : مارأيت أحداً إلا وهو يؤمن بها . فقال : من لا يؤمن بها فقد كفر ، إنما سألتك من طريق الأحوال . فقلت : ما أعرف لهم قولاً فيه . فقال : بل قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق . وليس الأمر كذلك ، إنما الخدع في حال السكون اليها . فأما من لم يقترح ذلك ولم يساكنها ، فتلك مرتبة الربانيين

وهذا كله يدل على ما تقدم من كونها في حكم الرخصة ، لا في حكم العزيمة . فليتفطن لهذا المعنى فيها ، فإنه أصل ينبني عليه فيها مسئلة : منها أنها من جملة الأحوال العارضة للقوم ، والأحوال من حيث هي أحوال لا تطلب بالتصديق ، ولا تعد من المقامات ، ولا هي معدودة في النهايات ، ولا هي دليل على أن صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية ، والالتصاف للإفادة . كما أن المغانم في الجهاد لا تعد من مقاصد الجهاد الأصلية ، ولا هي دليل على بلوغ النهاية . والله أعلم

# فهرس الجزء الاول من الموافقات وشرح

صفحة

## مقدمة الشارح

٣

﴿ التعريف بكتاب الموافقات ﴾

بيان وسائل الاجتهاد في الشريعة	القديمه ، وبيان نواحي النقص
بدء الحاجة لتدوين تلك الوسائل	التي اكملها الشاطبي في الفن - سبب
باسم ( أصول الفقه ) - مقارنة بين	عدم تداول الكتاب - طريقة
كتاب الموافقات وكتب الأصول	الشارح في خدمته .

## خطبة المؤلف

١٩

﴿ وفيها تقسيم الكتاب الى خمسة اقسام ﴾

(١) المقدمات (٢) الاحكام (٣) | المقاصد (٤) الأدلة (٥) الاجتهاد

## القسم الأول المقدمات

﴿ وفيه ثلاث عشرة مقدمة ﴾

﴿ المقدمة الأولى ﴾	٢٩	﴿ المقدمة الثانية ﴾	٣٤
( أصول الفقه قطعية ، كانت بمعنى الأدلة أو القواعد ) - وفيها بيان معنى الحفظ في قوله تعالى ( إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ) -		« الأدلة المستعملة في أصول الفقه قطعية » « عقلية كانت أو عادية أو سمعية »	
		﴿ المقدمة الثالثة ﴾	٣٥

خلاف في عمل بل في اعتقاد

### \* المقدمة الخامسة \*

الاشتغال بالمباحث النظرية التي  
ليس لها ثمرة عملية مذموم شرعاً  
ورأى المؤلف في القدر المطلوب  
من علم التفسير والعلوم الكونية  
ومناقشة الشارح له في هذا

### \* المقدمة السادسة \*

في بيان هدى الشريعة في التعليم  
وأن التعمق في التعاريف والادلة  
والبعد بهما عن مدارك الجمهور ليس  
من هدى الرسول ولا السلف الصالح

### \* المقدمة السابعة \*

العلم ليس مقصوداً لذاته بل للعمل  
به ، حتى العلم بالله تعالى لا فضل فيه  
بدون العمل به وهو الايمان  
- وتأويل أدلة فضل العلم -  
(فصل) فيما يقصد من العلم وراء  
العمل ، وأن منه ما يصح قصده  
وما لا

### \* (المقدمة الثامنة) \*

مراتب العلم ثلاث : علم تقليدي ،

« الأدلة السمعية لا تفيد القطع  
بآحادها » « لتوقفها على مقدمات  
ظنية . وإنما يحصل » « القطع إذا  
تكون من مجموعها ما يشبه التواتر  
المعنوي

- وبيان أنه لولا هذا ما حصل

العلم بوجوب القواعد الخمس ،

وحجية الإجماع والخبر والتقياس -

٣٩ (فصل) وينبني على هذا أن كل

أصل لم يشهد له نص معين ولكن أخذ

معناه من أدلة الشرع وهو صحيح

كالمصالح المرسله ، والاستحسان

٤١ (فصل) ولما غفل بعض الأصوليين

عن هذا الطريق ذهبوا الى أن حجية

الاجماع ظنية . أو تعسفوا في اثبات

قطعتها

### \* المقدمة الرابعة \*

كل مسألة لا ينبني عليها فروع فقهية

فوضعها في أصول الفقه عادية .

وكذلك كل مسألة ينبني عليها فقه

ولم يكن منها من مباحث علم آخر

٤٤ (فصل) وكذلك كل مسألة ينبني

عليها فقه ولا ينبني على الخلاف فيها



صفحة	صفحة
مذهب الباطنية وأهل السقطة	وعلم استدلالى ، وعلم تحقيقى راسخ
٨٦ ( فصل ) وقد يعرض القسم الأول	وهذا هو المطلوب شرعاً
أن يعد من الثانى أو الثالث	وبيان أن النوع الثالث هو الذى
٨٧ بيان من هو أهل للنظر فى هذا	يبحث على العمل ، ويعصم عن الزلل ،
الكتاب	إلا لعناد أو غفلة
* ( المقدمة العاشرة ) *	٧٦ ( فصل ) وتحقيق هذه المرتبة أنها
العقل تابع للنقل فى الأحكام	نور وخشوع باطنى
الشرعية ، والتوفيق بين هذه القاعدة	٧٧ * ( المقدمة التاسعة ) *
وبين العمل بالقياس ، والفرق بين	أقسام العلم ثلاثة : ما هو من صلب
ما يريده وبين مذهب أهل الظاهر	العلم ، وما هو من ملح العلم ، وما ليس
٩٠ بحث طريف فى قوله عليه الصلاة	من صلبه ولا من ملحه
والسلام . ( لا يقضى القاضى وهو	٧٧ عليك بالقسم الأول وهو ما كان
غضبان )	قطعيّاً . وله خواص ثلاث : العموم ،
* ( المقدمة الحادية عشرة ) *	والثبات . وكونه حاكماً لا محكوماً
٩١ المطلوب من المكلف تعلمه هو	٧٩ لا تستكثر من القسم الثانى وهو
ما دلت عليه الادلة الشرعية التى	الظنيات التى لا تعارض القاطع ولكن
ستبين فى كتاب الادلة	لا تجتمع فيها تلك الخواص
* ( المقدمة الثانية عشرة ) *	٨٠ أمثلة هذا التسم وفيها ذكرى لمن
٩١ لا بد للعلم من معلم ، ولا بد فى المعلم	يفنى عمره فى تتبع القشور
أن يكون متحققاً بالعلم	٨٥ إياك والقسم الثالث . وهو الوهميات
	التي تعادى العلوم الثابتة ومنه

٩٣ ( فصل في بيان علامات العالم

المتحقق بالعلم . وهي ثلاث : )

العمل بما علم ، وملازمة الشيوخ ،

والتأدب معهم

٩٥ وجه التشنيع على ابن حزم

٩٦ ( فصل ) طريق أخذ العلم إما

المشافة ، أو المطالعة . والأولى أنفع

ويلزم في الثانية شيئان : تحرى كتب

المتقدمين . والاستعانة بالعلماء في

فهم اصطلاحات العلم .

٩٩ \* المقدمة الثالثة عشرة \*

كل معنى لا يستقيم مع الأصول

الشرعية أو القواعد العقلية لا يعتمد

عليه

١٠٠ الأمثلة :

١٠٩

## القسم الثاني كتاب الاحكام

\* والاحكام قسمان تكليفية، ووضعية \*

من ذلك الخطأ في فهم قوله تعالى

( ولن يجعل الله للكافرين على

المؤمنين ميلاً ) وقوله تعالى

( والوالدات يرضعن ) وقوله تعالى

( ليس على الذين آمنوا وعمالوا

الصالحات جناح فيما طعموا ) ومن

ذلك التنطع بأخذ النصوص على

عمومها ولو أدت الى الحرج والقاء

المضالح المرسلة .

١٠٢ ومن ذلك مسألتان جرت فيهما

مكاتبة بين المؤلف وبعض الشيوخ

احداهما في حكم الانسلاخ عن

الأموال اذا كانت تشغل الخاطر

في الصلاة . والثانية في حكم الورع

بمراعاة الخلاف

القسم الأول الأحكام التكليفية

وهي خمسة انواع : الاباحة، والنذب

والكراهة، والوجوب والحرمة

وقد نظم المؤلف مسائلها كلها في

سلسلة واحدة وهي ثلاث عشرة مسألة

١٠٩ \* المسألة الأولى \*

المباح ليس مطلوب الفعل ولا

مطلوب الترك . أما كونه ليس مطلوب

الترك فلا مورد .

١١٢ فيما يعارض ذلك من الأدلة على

صفحة	صفحة
والجواب عنها	طلب ترك المباح : كندم الدنيا
١٣٨ (فصل) في أدلة المسألة	ولذاتها، وأن حلالها حساب، وندم
١٤٠ * المسألة الثالثة *	الفراغ عن العمل النافع، وتورع
المباح يعتبر بما هو خادم له	السلف عن بعض المباحات، ومدح
١٤٣ * المسألة الرابعة *	الزهد الخ. وتأويل ذلك كله
« في الفرق بين المباح بمعنى التحير	١٢٤ (فصل) وأما كونه ليس مطلوب
فيه، والمباح » « بمعنى مالا حرج	الفعل وفيه الرد على مذهب الكمي
فيه، وأن الأول له كلى مطلوب،	في أن المباح واجب
« والثاني شبيهه باتباع الهوى المذموم »	١٢٦ وضع أشكال على مجموع طرق المسألة
١٤٧ * المسألة الخامسة *	أو دفعه بتمهيد للمسألة الثانية
« المباح باطلاقيه انما يوصف بكونه	١٣٠ * المسألة الثانية *
مباحاً » اذا اعتبر فيه حظ المكلف	الأفعال تختلف أحكامها بالكلية
فقط »	والجزئية فالمباح بشخصيته لا يكون
١٤٩ * المسألة السادسة *	مباحاً بكليته، بل اما مطلوب الفعل
« الأحكام التكليفية إنما تتعلق	وجوباً أو ندباً - وإما مطلوب الترك
بالأفعال المقصودة، أو المقصود سببها »	تحريراً أو كراهة - وأمثلة ذلك
١٥١ * المسألة السابعة *	١٣٢ (فصل) والمندوب بشخصه واجب
« تنعيم لما تقدم في المسألة الثانية،	بنوعه
وبيان أن كل مندوب خادم للواجب »	١٣٣ (فصل) والمكروه بجزئيته حرام بكليته
( فصل ) والمكروه خارج	١٣٣ (فصل) والواجب بشخصه فرض
	بنوعه أي أشد وجوباً
	١٣٦ (فصل) في شبه من قال إن الأفعال
	لا تختلف أحكامها بالكلية والجزئية



صفحة	صفحة
١٦٤ (فصل) في التمثيل لهذه المرتبة منها ما هو متفق عليه ، وما هو مختلف فيه	للمنوع . وبعض الواجبات خادمة لبعض ، والممنوعات كذلك
١٦٦ (فصل) في الأوجه المانعة من عدم مرتبة العفو زائدة على الأحكام الخمسية	١٥٢ ﴿ المسألة الثامنة ﴾ « تأخير الواجب الموسع عن أول وقته على « لازم فيه ولا عتب » والجواب عما يعارض ذلك من الفروع الفقهية ، ومن طلب المسارعة الى الخيرات .
١٦٨ (فصل في ضوابط هذه المرتبة ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾	١٥٦ ﴿ المسألة التاسعة ﴾ « الحقوق الواجبة إما محدودة ، أو غير محدودة - والأولى تترتب في الدمة » ولا تسقط بخروج الوقت ، والثانية بخلاف ذلك » ١٦٠ (فصل) ويرجع القسم الأول الى الواجبات العينية ، والثاني الى الكفائية .
١٧٩ (فصل) في تفصيل هذا النظر ببيان اختلاف الغرائز والأهليات في الناس ، ووجوب توزيع الاعمال في المسلمين على هذه القاعدة - وهو بحث قيم في التربية والاجتماع -	١٦١ ﴿ المسألة العاشرة ﴾ هل هناك مرتبة بين الحلال والحرام خارجة عن الأحكام الخمسة . اسمها مرتبة العفو ؟
١٨١ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾	
« المباح اذا عارضته مفسدة طارئة هل « ترفع حكم الأباحة عنه ؟ » - والجواب بالتفصيل بين المباح الضرورى والحاجي وغيرهما	

صفحة ١٨٤ ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ « في الفرق بين الواقع والمتوقع من مواقع المباح »

## ١٨٧ القسم الثاني الاحكام الوضعية

« وهي خمسة أنواع أيضاً »

١٨٧ ﴿ النوع الاول السبب ﴾ وفيه أربع عشرة مسألة -  
١٩٥ ﴿ المسألة الخامسة ﴾ وضع أسبابها

١٨٧ ﴿ المسألة الاولى ﴾ « في تقسيم السبب والشرط والممانع إلى ما هو داخل » « في مقدور المكلف وما هو خارج عنه » وأمثلة ذلك  
١٩٨ ﴿ فصل ﴾ وإما أن للمكلف القصد إلى السبب ...  
٢٠١ ﴿ المسألة السادسة ﴾ « للمكلف أن يترك النظر للمسببات وله أن يلتفت إليها » - أما الاول فيدل عليه ...

١٨٩ ﴿ المسألة الثانية ﴾ « مشروعية الاسباب لا تستلزم مشروعية » « المسببات »  
١٩٣ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ « لا يلزم عند مباشرة الاسباب ، قصد المسببات »  
٢٠١ ﴿ المسألة السادسة ﴾ في مراتب الدخول في الأسباب :  
أما قصد المسببات بالأسباب فله ثلاث مراتب ...

٢٠٢ ﴿ فصل ﴾ وترك الالتفات للاسباب له ثلاث مراتب أيضاً :

١٩٤ ﴿ المسألة الرابعة ﴾ ٢٠٥ ﴿ المسألة السابعة ﴾

« المسببات مقصودة للشارع من لا تطلب من المكلف ترك الاسباب

صفحة	صفحة
٢٢٣	٢١١
فصل (ومنها) أن كثرة مراعاة المسبب تفتح عمل الشيطان ، وأن التوسط في ذلك أسلم	المباحة - وفيها تحقيق نفيس لمسألة التوكل بالتفصيل -
٢٢٦	٢١٤
فصل (ومنها) أن تارك النظر للمسبب أعلى درجة	المسئلة الثامنة *
٢٢٧	٢١٤
المسئلة العاشرة *	يثاب المكلف أو يؤاخذ بما تسبب عن فعله ولو لم يقصده
فصل في الأمور التي تنبئ على النظر للمسببات	المسئلة التاسعة *
٢٢٨	٢١٩
- (فمنها) بحث داعية المكلف إلى الإقدام على الحسنة والانصراف عن السيئة .	في الأمور التي تنبئ على اعتبار السبب وحده وصرف النظر عن المسبب - (فمنها) أن المكلف اذا قصد رفع المسبب بعد استكمال السبب كان قصده لغواً وهذا بحث في حكم رفض العبادات ، وتفرقه دقيقة بين أخذ السبب عل أنه ليس بسبب ، وبين أخذه على أنه سبب لا ينتج .
فصل - (ومنها) دفع بعض اشكالات ترد في الشريعة .	فصل (ومنها) أن صرف النظر عن المسبب أقرب إلى الاخلاص والتوكل ... الخ
وفيه نصر مذهب أبي هاشم في أن الخروج من الأرض المغصوبة فيه طاعة ومعصية .	٢٢١
وتطبيق فروع أخرى مهمة .	فصل (ومنها) أنه ادعي للعناية بالسبب
٢٣٢	٢٢٢
فصل (ومنها) أن المسببات علامة على صحة الأسباب أو فسادها وفيه تطبيقات	فصل (ومنها) أنه مريح للنفس مفرح للقلب من تعب الدنيا
٢٣٣	
فصل (ومنها) أن النظر إلى	



السبب شرع لاجلها ، وما يعلم ان  
السبب لم يشرع لاجلها ، وما يشتبه  
فيه ، وهنا اشكالات على القسم الثاني  
بمسائل من النكاح والطلاق والعق  
والجواب عنها اجمالاً :

٢٥٠ \* المسألة الثالثة عشرة \*  
اذا تخلفت حكمة السبب لعدم قبول  
الحل لها ارتفعت مشروعيته : واذا  
تخلفت لامر خارجي فهل تؤثر في  
مشروعيته ؟  
محل اجتهاد ، وفيه أدلة من الطرفين  
وفيها الجواب التفصيلي عن بعض  
المسائل المذكورة في المسألة الثالثة  
عشرة

٢٥٥ (فصل) في الجواب عن باقي  
المسائل المذكورة  
٢٥٧ (فصل) في حكم القسم الثالث  
من قيام المسألة الثانية عشرة ، وهو  
المشتبه فيه

٢٥٨ \* المسألة الرابعة عشرة \*  
« اذا قصد المكلف لامل السبب  
المنوع ما يتبعه » « من المصلحة  
عومل بنقيض قصده ، بخلاف

المسببات العامة أدعي للرجاء أو  
الخوف

٢٣٤ فصل في الجواب عن تعارض  
هاتين المسألتين ، وبيان الضابط  
الذي يرجح العمل باحد النظريين  
تارة ، وبالأخر تارة أخرى

٢٣٦ فصل وقد يتعارض هذان  
الاصلان على المجتهد

٢٣٧ \* المسألة الحادية عشرة \*  
الاسباب المشروعة لا تؤدي بذاتها  
الى مفسدة والاسباب الممنوعة لا  
تؤدي بذاتها الى مصلحة وأمثلة ذلك  
٢٤١ ( فصل ) في حل مسائل تطبيقاً  
على هذا الاصل

٢٤٢ (فصل) اذا نظر الى هذا المسائل  
من جهة التسبب اختلف الحكم  
فيحتاج الى ترجيح المجتهد

٢٤٣ (فصل) المراد بالمصالح والمفاسد  
ما كانت كذلك في نظر الشرع : لا  
ما كان ملائماً أو منافراً للطبع

٢٤٣ \* المسألة الثانية عشرة \*  
المسببات من حيث العلم بقصد الشارع  
لها بالانسان ثلاثة أقسام : ما يعلم ان

صفحة	
٢٦٢	« ما اذا قصد المسبب نفسه » (النوع الثانى الشروط) - وفيه ثمانى مسائل -
٢٦٣	« المسألة الأولى »
٢٦٤	« فى تحقيق معنى الشرط على اصطلاح هذا الكتاب » - ومقارنة الشارح له بالاصطلاح المشهور
٢٦٥	« المسألة الثانية »
٢٦٦	« فى تعريف السبب والعلّة والممانع على اصطلاح هذا الكتاب » كذلك
٢٦٧	« المسألة الثالثة »
٢٦٨	« الشروط ثلاثة أقسام : عقلية وعادية وشرعية » « والمقصود الشرعية »
٢٦٩	« المسألة الرابعة »
٢٧٠	« الشرط صفة للمشروط ومكمل له ، لاجزاء منه » - ودفع إشكال ببعض الشروط التى هى عمدة فى
٢٧١	« لا يكتفى السبب فى وقوع المسبب بل لابد من حصول الشرط » وتأيل ما يخالف ذلك من الفروع -
٢٧٢	« المسألة الخامسة »
٢٧٣	« المسألة السادسة »
٢٧٤	« الخطاب بالاشروط إما وضعى أو تكافى »
٢٧٥	« المسألة السابعة »
٢٧٦	« لا يجوز التحيل لإسقاط حكم السبب بفعل شرط » « أو تركه »
٢٧٧	٢٨٠ (فصل) هل تمضى هذه الحيلة ويبطل بها السبب ؟ - تفصيل ، وتردد .
٢٧٨	« المسألة الثامنة »
٢٧٩	« الشرط إما ملائم لمقصود الشارع ، أو مناف ، أولا ولا »
٢٨٠	« النوع الثالث الموانع »
٢٨١	- وفيه ثلاث مسائل -













Bibliotheca Alexandrina



0382670